

مسائل الخلاف
في أصول الفقه

بيانات الإيداع في دائرة المكتبة الوطنية بالمملكة الأردنية الهاشمية

الحنفي، الحسين بن علي الصيمري.

كتاب مسائل الخلاف في أصول الفقه، تأليف : الحسين بن علي الصيمري الحنفي، تحقيق : عبد الواحد جهداني، عمّان، دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠٢٠م.

٥١٠ ص، قياس القطع : ١٧×٢٤ سم.

الواصفات : المذاهب الفقهية/ أصول الفقه/ الاختلاف بين المذاهب الفقهية.

التصنيف العشري (ديوي) : ٢٦٦,٢

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : (٥٥٢/ ٢/ ٢٠٢٠)

الرقم المعياري الدولي (ISBN) : ٩٧٨-٩٩٥٧-٢٣-٥٢٠-٨



الطبعة الأولى

١٤٤١هـ = ٢٠٢٠م



دار الفتح للدراسات والنشر

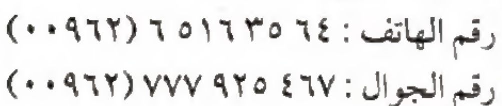
رقم الهاتف : ٦٤ ٣٥ ١٦ ٥١ ٦ (٠٠٩٦٢)

رقم الجوال : ٤٦٧ ٩٢٥ ٧٧٧ (٠٠٩٦٢)

ص.ب : ١٩١٦٣ عمّان ١١١٩٦ الأردن

البريد الإلكتروني : info@daralfath.com

الموقع الإلكتروني : www.daralfath.com



الدّراسات المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر

جميع الحقوق محفوظة. لا يُسمَح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال أو رفعه على شبكة الإنترنت دون إذن خطي سابق من الناشر. حقوق الملكية الفكرية هي حقوق خاصّة شرعًا وقانونًا، وطبقًا لقرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة فإنّ حقوق التأليف والاختراع أو الابتكار مَصُونة شرعًا، ولأصحابها حقّ التصرُّف فيها، فلا يجوز الاعتداء عليها.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any from or by any means without written permission from the publisher.

مسائل الخلاف

في أصول الفقه

تصنيف

القاضي الحسين بن علي الصيمري

(٣٥١ - ٤٣٩ هجرية)

رحمه الله تعالى

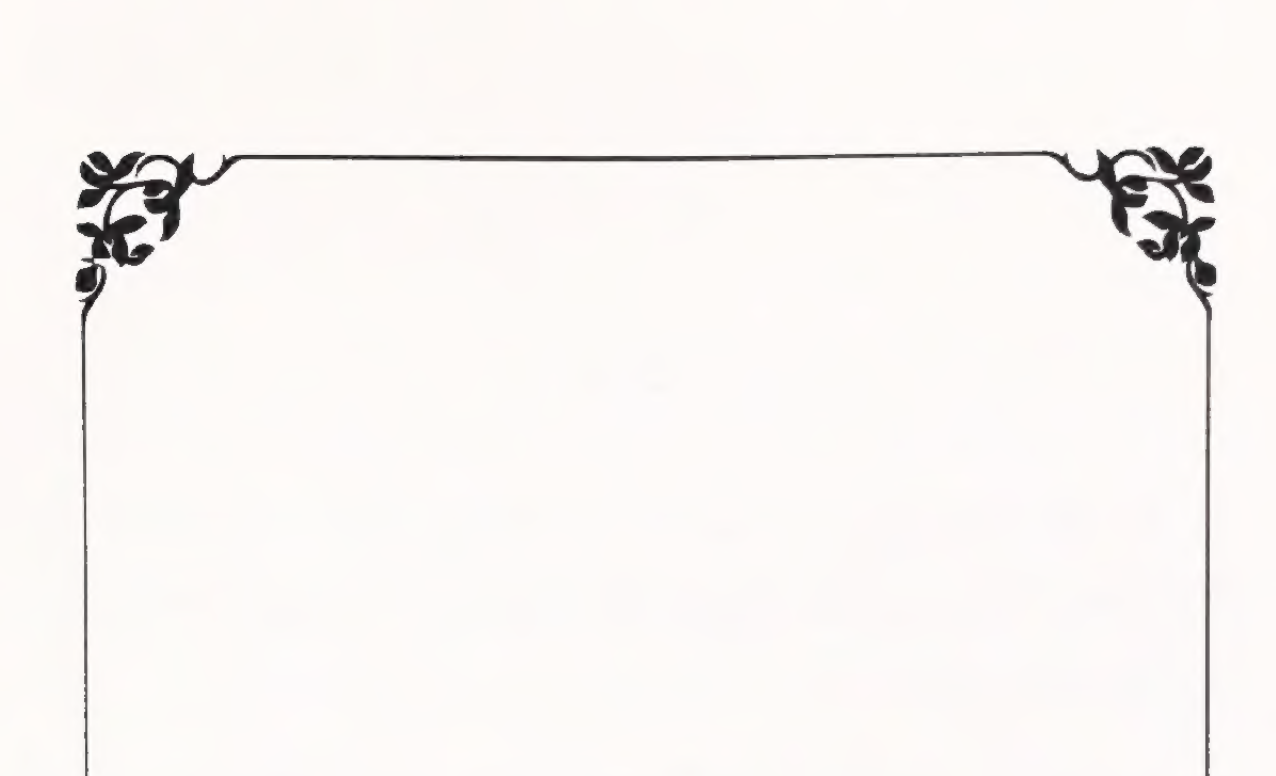
تقديم وتحقيق

الدكتور عبد الواحد جهداني



دار الفتح
للدراسات والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم



إهـداء

إلى روح والدي.. الحاضر في حياتي أبداً

إلى والدتي.. متّعها الله بالصحة والعافيـة





مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، أحمده على ما سلف من آلائه، وأطلبه المزيد من نعمه، اللهم لك الحمد والثناء، لا أُحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك.

والصلاة والسلام على رسوله الكريم، محمد بن عبد الله ﷺ المبعوث رحمةً للعالمين.

أما بعد:

فهذا كتاب «مسائل الخلاف في أصول الفقه» للقاضي الحسين بن علي الصَّيْمَري، أَقدم كتاب في الخلاف الأصولي يصلنا حتى الآن، يخرج إلى الوجود بعدما صنفه صاحبه منذ حوالي عشرة قرون. ونعتقد أنه يشكل لبِنة ـ كانت مفقودة ـ من اللبنات التي أُقيم عليها صرح علم أصول الفقه. كما أنه يدلنا ـ إضافة إلى الآراء الأصولية للمصنف ومذهبه ـ على ما وصل إليه البحث الأصولي والجدلي ببغداد في النصف الأول من القرن الخامس الهجري. فكتاب الصيمري هذا هو ثمرة نشاط علمي عرفته بغداد ما بين النصف الثاني من القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجريين؛ هذا النشاط الاجتهادي الذي شارك فيه ـ إضافة إلى علماء الأحناف ـ عدد كبير من العلماء من المذاهب الأخرى؛ مثل: الباقِلّاني (ت: ٤٠٣هـ)، وابن فُورَك (ت: ٤٠٦هـ)، وأبي إسحاق الإسْفَرايِيني (ت: ٤٠٨هـ)، والقاضي عبد الجبار المُعتَزِلي (ت: ٤١٥هـ)، وزميلَي الصيمري: أبي الحسين

البصري (ت: ٤٣٦هـ)، والشريف المرتضى (ت: ٤٣٦هـ)، وغيرهم كثير. ومما يؤسَف له أن جلَّ مصنَّفات هؤلاء الفطاحل موسوم بالفقدان، وهذا ما يزيد كتاب الصيمري قيمةً علميةً أخرى تُضاف إلى المكتبة الإسلامية. كما أنه يُعد إضافة نوعية لكتب الجدل الأصولي، وسيظهَر للباحثين أثره فيما صُنف بعده لكلٍّ من (الباجي، والشِّيرازي، وابن عقيل، وغيرهم).

وفي ختام هذه المقدمة، وامتثالاً للأمر النبوي: «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ، لَمْ يَشْكُرِ الله»[1]، أجد لزاماً عليَّ أن أتقدم بالشكر لكل من كان له فضل في إخراج هذا العمل:

فأقدم شكري الخاص أولاً ـ عرفاناً وامتناناً ـ للسيدة الفاضلة جاكلين سوبليه، المديرة السابقة لمعهد بحوث وتاريخ النصوص (باريس)؛ حيث أنجزتُ هذه الرسالة بدعمها المعنوي الدائم منذ تسجيلها حتى مناقشتها. كما أشكرها على حثها كلما التقينا بباريس على طبع هذا العمل.

وأشكر أستاذي كلود جليو الذي أشرف على مناقشة هذه الرسالة، كما أتقدم بشكري لكل من كان له يد على هذه الرسالة، خاصة من كانوا لي سنداً، وأخص بالذكر برينو هالف، المفتش السابق لتعليم العربية بفرنسا، وأندري ميكال، المدير السابق لكوليج دو فرانس، والأستاذ الفاضل كلود جارسان، والراحلة ماري برنان، والزميلة جونفياف هامبير.

وجزى الله خيراً كل من ساهم في خدمة هذا العمل ببذل نصح أو تسهيل أمر من أموره، وأخص من هؤلاء أصدقائي: رشيد كناني، والبشير التهالي.

---

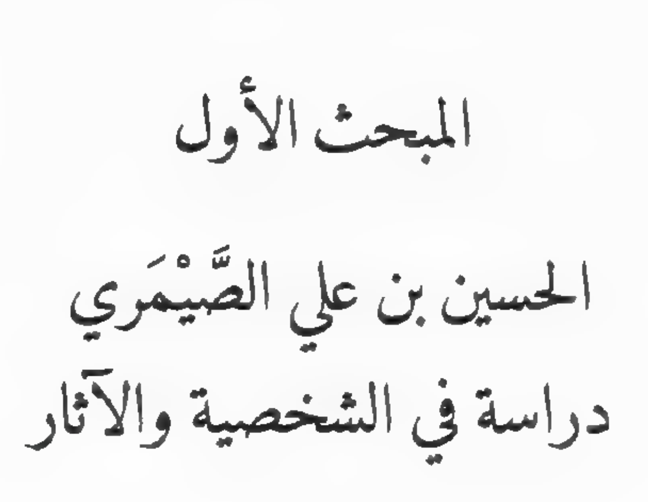
(١) «الترمذي» ٤/ ٣٣٩ ح ١٩٥٥، و«أحمد» ح ١١٢٨٠، والطبراني في «الأوسط» ٤/ ٥١ ح ٣٥٨٢، وفي «الكبير» ٢/ ٣٥٦ ح ٢٥٠١.

ونرجو من الله تعالى أنْ يجعلَ هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجزيَ مؤلف الكتاب الصيمري، وناسخه، وناشره، الجزاء الأوفى.

والحمد لله أولاً وأخيراً، وصلى الله على نبيه محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

في باريس،
الجمعة ٨ من ذي القعدة ١٤٣٤هـ،
الموافق ١٣ من سبتمبر ٢٠١٣م
مركز بحوث وتاريخ النصوص/ القسم العربي





المبحث الأول

الحسين بن علي الصَّيْمَري
دراسة في الشخصية والآثار



أولاً:

الحسين بن علي الصَّيْمَرِي

دراسة في الشخصية

١ ـ مصادر الترجمة[١]:

مع الشهرة الواسعة، والحظوة المتميزة التي كان يتمتع بها الحسين بن علي الصَّيْمَرِي الحنفي ببغداد في النصف الأول من القرن الخامس الهجري؛ إلا أننا لا نملك معلومات مفصلة عن حياته ومساره العلمي غير ما سطره عنه معاصره وتلميذه المحدث والمؤرخ الخطيب البغدادي في موسوعته «تاريخ بغداد».

ولعل ما كتبه الخطيب البغدادي قد كان المصدر الأساسي الذي يعود إليه كل من كتب عن القاضي الصَّيْمَرِي فيما بعد. ولذا حاولنا جاهدين تدارك هذا النقص، ولو نسبياً، للتعريف بواحد من أهم أعلام المدرسة الحنفية ببغداد خلال النصف الثاني من القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجري.

---

(١) «تاريخ بغداد» ٨/ ٧٨-٧٩، و«سير أعلام النبلاء» ١٧/ ٦١٥-٦١٦، و«البداية والنهاية» ١٢/ ٥٢، و«الأنساب» ٣٥٦، و«معجم البلدان» ٣/ ٤٣٩-٤٤٠، و«شذرات الذهب» ٥/ ١٦٨، و«الوافي بالوفيات» ١٣/ ١٥، و«الأنساب المتفقة» ٩١-٩٢، و«الأنساب» ٨/ ١٢٨، و«المنتظم» ١٥/ ٢٩٣، و«اللباب» ٢/ ٢٥٥، و«المختصر في أخبار البشر» ٢/ ١٦٧، و«العبر» ٣/ ١٨٦، و«تتمة المختصر» ١/ ٥٢٧، و«البداية والنهاية» ١٢/ ٥٢، و«الجواهر المضية» ٢/ ١١٦-١١٨، و«النجوم الزاهرة» ٥/ ٣٨، و«تاج التراجم» ٢٦، و«طبقات الفقهاء» لطاش كبري ٨٠، و«الطبقات السنية» ٧٧٠، و«كشف الظنون» ٢/ ١٦٢٨، ١٨٣٧، و«الفوائد البهية» ٦٧، و«هدية العارفين» ١/ ٣٠٩، و«تهذيب ابن عساكر» ٤/ ٣٤٧-٣٤٨.

ولما كان الصيمري قد صنف كتاباً في طبقات المذهب الحنفي عنوانه: «أخبار أبي حنيفة وأصحابه»؛ فقد حاولنا من خلاله أن نستخرج بعض شيوخ الصَّيْمَرِي من جهة، وأن نقف على أنشطته ورحلاته العلمية من جهة أخرى.

٢ ـ نسبه ومنتماه:

هو الْحُسَيْن بن عَليّ بن مُحَمَّد بن جَعْفَر أَبُو عبد الله القاضي الصَّيْمَرِيُّ. يرجع أصله إلى الصَّيْمَرة، حيث وُلد سنة إحدى وخمسين وثلاث مِئة. ويعرِّف ياقوت الحَمَوِي الصَّيْمَرة بقوله[(١)]:

بفتح الصاد المهملة وسكون الياء آخر الحروف وفتح الميم وفي آخرها راء؛ نسبة إلى موضعين:

ـ إلى نهر من أنهار البصرة، يقال له: الصَّيْمَرة، عليه عدة قرى بين ديار بكر وخُراسان. وقد نُسب إلى هذا الموضع قوم من أهل الفضل والدين والعلم والصلاح، منهم: أبو عبد الله الحسن بن عليّ بن محمد بن جعفر الصَّيمَرِي؛ أحد الفقهاء المذكورين من أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه، حدَّث عن أبي بكر المفيد وغيره، روى عنه أبو بكر علي بن أحمد بن ثابت بن الخطيب. ثم ساق ياقوت الحموي الترجمة التي كتبها الخطيب البغدادي عن الصَّيْمَرِي.

ـ وعلى بلد بين ديار الجبل وديار خوزستان، وهي مدينة بمهرجان قذق. يُنسب إليها أبو تمام إبراهيم بن أحمد بن الحسين بن أحمد بن حمدان الهمذاني، من أهل بروجرد، وأصله من الصيمرة، وكان رئيس بروجرد ثمّ عجز وقعد في بيته.

---

(١) «معجم البلدان» ٣/ ٤٣٩-٤٤٠.

٣ ـ وفاته:

تُوفي الصيمري رحمه الله فِي ليلة الأحد ودُفن فِي داره بدرب الزرادين من الغد، وهو يوم الأحد الحادي والعشرون من شوال سنة ست وثلاثين وأربع مِئة.

٤ ـ أقوال العلماء فيه:

ذكره الخطيب البغدادي فقال: «كتبتُ عنه، وكانَ صَدُوقاً وافِرَ العقلِ، جَميلَ المُعاشَرةِ، عارفاً بِحُقُوقِ أهل العلم»[١].

أما شمس الدين الذهبي فقد وصفه بأنه كان «مِنْ كِبارِ الفُقَهاءِ المُناظِرِينَ، صَدُوقاً، وافِرَ العَقْلِ»[٢].

ووصفه الصفدي بأنه «برع فِي المَذْهَب»[٣].

٥ ـ تكوينه العلمي (شيوخه):

لا نعرف متى رحل الصَّيْمَرِي إلى بغداد، كما جرت عادة الطلاب بعدما يأخذون نصيباً من العلم في مسقط رأسهم؛ غير أن هناك إشارة وردت عند الصَّفَدي إلى أن الصَّيْمَرِي «سكن بَغْداد فِي صباه»[٤].

رحل الصَّيْمَرِي إذن في وقت مبكر ـ من حياته لاستكمال دراسته ـ إلى بغداد حاضرة العالم الإسلامي، وأهم مركز علمي في ذلك الوقت، التي كانت تعج بالعلماء في مختلف أنواع العلوم. وفي بغداد أخذ الصَّيْمَرِي بنصيب وافر في مجالات العلم

---

(١) «تاريخ بغداد» ٨/ ٧٨.

(٢) «سير أعلام النبلاء» ١٧/ ٦١٦.

(٣) «الوافي بالوفيات» ١٣/ ١٥.

(٤) «الوافي بالوفيات» ١٣/ ١٥.

المتعددة، على يد نخبة من علماء أواخر القرن الرابع الهجري الذين استقروا بعاصمة الخلافة الإسلامية. وإليك زمرة من شيوخه ممن أوقفنا البحث والاستقصاء على أسمائهم:

٥-١ ـ الفقه والأصول:

ـ الخُوارِزْمِيُّ[١]:

هو محمد بن موسى بن محمد أبو بكر الخوارزمي، شيخ الحنفية ببغداد نهاية القرن الرابع الهجري، وهو الذي خلف عالم الحنفية العراقية أبا بكر الجصاص. المفتي، العلَّامة، شيخ الحنفية، أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي، ثم البغدادي، ذكره الخطيب البغدادي فقال: «شيخ أهل الرأي وفقيههم، سكن بغداد، وسمع الحديث بها من أبي بكر الشافعي وغيره، ودرس الفقه على أبي بكر أحمد بن علي الرازي، وانتهت إليه الرياسة في مذهب أبي حنيفة»[٢]. حدث عنه البرقاني وقال: سمعته يقول: ديننا دين العجائز، ولسنا من الكلام في شيء.

والظاهر أنه ما أن وطئت قدما الصَّيْمَرِي بغداد، حتى أصبح تلميذاً لشيخ الحنفية آنذاك أبي بكر الخوارزمي، أحد الوجوه العلمية المعروفة بها. يقول عنه الصَّيْمَرِي ـ وهو المصدر الوحيد لترجمته ـ : «فصار إمام أصحاب أبي حنيفة ومدرستهم ومفتيهم بعد وفاة أبي بكر أحمد بن علي الرازي، شيخنا وإمامنا أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي، وما شاهد الناس مثله في حسن الفتوى والإصابة فيها، وحسن التَّدْرِيس»[٣].

---

(١) «أخبار أبي حنيفة» ١٧٢-١٧٣، و«تاريخ بغداد» ٤/ ١٠-١١، و«سير أعلام النبلاء» ١٧/ ٢٣٥، و«الوافي بالوفيات» ٥/ ٦٣.

(٢) «تاريخ بغداد» ٤/ ١٠.

(٣) «أخبار أبي حنيفة» ١٧٢، و«سير أعلام النبلاء» ١٧/ ٢٣٥.

لقد كان الخوارزمي «مُعَظَّماً عند السُّلْطانِ والعامَّةِ، لا يكادُ يقبل لأحد من الناس بِرّاً ولا صِلةً ولا هَدِيَّةً»[١]. ولهذا لما دُعي إلى تولي بعض الولايات امتنع كما امتنع شيخه الجَصَّاص من قبلُ.

ومن خلال الأخبار القليلة التي وردت في كتب التراجم والتاريخ عن أبي بكر الخوارزمي، يتبين أن الصَّيْمَرِيَّ كان من أشد طلبته لزوماً به، وكان معيداً له، وأنه كان يُعِده لرئاسة المذهب بعد وفاته.

قال الخطيب البغدادي: حدثني قاضي القضاة أبو عبد الله محمد بن علي الدامغاني، قال: سمعت القاضيَ أبا عبد الله الصَّيْمَرِي يقول: درّسنا يوماً أبو بكر الخوارزمي، فحكى في تدريسه عن محمد بن الحسن [الشيباني] شيئاً وَهمَ في حكايته، وكان محمد قد نص في «الجامع الصغير» على خلافه. فلما انقضى تدريسه، تركت الإعادة على الأصحاب، ومضيت إلى أبي بكر وقد دخل منزله ومعي كتاب «الجامع» لمحمد بن الحسن، واستأذنتُ على أبي بكر، فأذِن لي في الدخول، فدخلتُ وسلمتُ عليه، ثم قلتُ له: هاهنا باب فيه شيء قد أشكل عليَّ، وأحتاج إلى قراءته على الشيخ، فقال: افعلْ، فقرأت من قبل الموضع الذي قصدت لأجله إلى أنِ انتهيتُ إليه، وجاوزتُه، فقال أبو بكر: قد كنا حكينا في الدرس عن محمد بن الحسن شيئاً، والنص هاهنا عنه بخلافه، وهو كذا، فعرِّف الأصحاب ذلك حتى يذكروه ويعلقوه على الصواب؛ أو كما قال[٢].

ولما تُوفي الخوارزمي فِي لَيْلة الْجُمُعة الثَّامِنة عشرة من جُمادَى الأولى سنة

---

(١) «أخبار أبي حنيفة» ١٧٢.

(٢) «الفقيه والمتفقه» ٢/ ٢٨٩.

ثَلاث وَأَرْبَع مِئة، تولى الصَّيْمَرِي غسله وتجهيزه مَعَ جماعة من أَصْحابه، وصلى عَلَيْهِ ابْنه أَبُو الْقاسِم مَسْعُود بن مُحَمَّد فِي جامع المَنْصُور قبل صَلاة الْجُمُعة[1].

ـ أبو زكرياء الضرير[2]:

أبو ز كرياء يحيى بن محمد الضرير، أحد تلامذة أبي الحسن الكَرْخي، أصله من بصرة، كان ضريراً، «حافظاً لمذاهب الأصحاب، عارفاً بالأصول والجامعين والنوادر»[3]. كما كان عارفاً بالحساب والجبر والمقابلة. وقد رحل إليه الصَّيْمَرِي إلى البصرة للأخذ عنه. ودَرَّس أبو زكريا الضرير في حياة شيخه أبي بكر الجَصَّاص، كما أنه «أخذ الْعلم عَن أَصْحاب أبي الْحسن»[4].

لقد تمكن الصَّيْمَرِي من خلال دراسته على يد الخوارزمي تلميذ الجصاص وأبي زكرياء الضرير تلميذ الكرخي، من أن يحصل على علم شيخي الحنفية في القرن الرابع الهجري؛ أبي بكر الجصاص، وأبي الحسن الكرخي؛ اللذين يُرجع إليهما الفضلُ في تأسيس وتنظيم علم أصول الفقه الحنفي.

٥-٢ ـ علم الحديث:

الدَّارَقُطْنِي[5]:

أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، أحد أكبر محدثي القرن الرابع الهجري.

---

(١) «أخبار أبي حنيفة» ١٧٢.

(٢) «أخبار أبي حنيفة» ١٧٣، و«الجواهر» ٣/ ٥٩٩، و«العبر» ٤/ ٢٥٤.

(٣) «أخبار أبي حنيفة» ١٧٣.

(٤) «أخبار أبي حنيفة» ١٧٣.

(٥) «تاريخ بغداد» ١٢/ ٣٤-٣٩، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٤٤٩-٤٦١، و«طبقات الشافعية الكبرى» ٣/ ٤٦٢-٤٦٦.

وُلد ببغداد سنة ٣٠٦هـ بمحلة دار القطن[١].

بالنسبة للخطيب البغدادي كان الدارقطني «فريد عصره، وقريع دهره، ونَسِيجَ وَحْده، وإمام وقته»[٢]. أما إمام الشافعية ببغداد أبو الطيب الطبري فكان يقول عنه: «أمير المؤمنين في الحديث»[٣].

وتكمن أهمية الدارقطني ودوره في علم الحديث فيما يلي:

ـ أنه تابع عملية جمع الأحاديث التي قام بها العلماء قبله، وخصوصاً ما قام به البخاري (ت: ٢٥٦) ومسلم (ت: ٢٦١)، وفي هذا الإطار ألف كتاب «السنن» وكتاب «الإلزامات». هذا الأخير الذي جمع فيه الأحاديث على شرط الشيخين التي فاتتهما.

ـ ومن جهة أخرى ساهم الدارقطني بقسط وافر في تطور نقد الحديث؛ أي: عملية التصحيح والتضعيف، وذلك من خلال كتابيه «العلل» وكتاب «الضعفاء»[٤].

لقد كان مجلس الدارقطني يحضره جل علماء بغداد والطلبة الوافدون عليها من أصقاع العالم الإسلامي، وكان ممن يحضر هذه الدروس صاحبنا الصَّيْمَرِيُّ. لقد ظل يحضر دروس الدارقطني بصفته محدث بغداد بلا منازع، حتى وقعت للصيمري الواقعة التي يحكيها عنه تلميذه الخطيب البغدادي، وجعلته ينقطع عن متابعة هذه الدروس، وإن كان هو يأسف لتصرفه وانقطاعه.

---

(١) دار القطن: محلة كانت ببغداد من نهر طابق بالجانب الغربي بين الكرخ ونهر عيسى. «معجم البلدان» ٢/ ٥٢٣.

ويظهر أنها كانت «مركزاً لبيع القطن». «تاريخ بغداد» ١/ ٨٣.

(٢) «تاريخ بغداد» ١٢/ ٣٤.

(٣) «تاريخ بغداد» ١٢/ ٣٥.

(٤) قال الذهبي: وإذا شئت أن تبين براعة هذا الإمام الفرد فطالع «العِلل» له؛ فإنك تندهش ويطول تعجبك. «تذكرة الحفاظ» ٣/ ١٣٣.

يقول الخطيب: «سمعته يقول: حضرت عند أبي الحسن الدارقطني وسمعت منه أجزاء من كتاب السنن الذي صنَّفه، فقُرئ عليه حديث غورك السعدي عن جعفر ابن محمد الحديث المسند في زكاة الخيل، وفي الكتاب: غورك ضعيف، فقال أبو الحسن: ومن دون غورك ضعفاء. فقيل له: الذي رواه عن غورك هو أبو يوسف القاضي، فقال: أعور بين عميان.

وكان أبو حامد الإسفراييني حاضراً، فقال: ألحقوا هذا الكلام في الكتاب، فقال الصَّيْمَرِي: فكان ذلك سبب انصرافي عن المجلس، ولم أعد إلى أبي الحسن (الدارقطني) بعدها. ثم قال ليتني لم أفعل وأي شيء حسَّن لي انصرافي!»[(١)].

توفي الدارقطني ببغداد في سبعة عشر ذي الحجة من سنة خمس وثمانين وثلاث مئة.

ابن شاهين[(٢)]:

هو أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان، المعروف بابن شاهين، وُلد في صفر من سنة سبع وتسعين ومِئتين. وقد بدأ كتابة الحديث منذ أن كان له من العمر إحدى عشْرة سنة. وتتلمذ على يد البَغَوي وأبي بكر بن أبي داود.

لقد عُرف ابن شاهين بكثرة رحلاته طلباً للعلم، وبكثرة شيوخه؛ مما مكَّنه من أن يكون من أكثر العلماء تأليفاً. لقد ألف ابن شاهين ـ على حسب ما أخبر به ـ أكثر من ثلاث مئة كتاب، ومن أهمها:

---

(١) «تاريخ بغداد» ٨/ ٧٨.

(٢) «سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٤٣١-٤٣٤، و«تاريخ بغداد» ١١/ ٢٦٥، و«النجوم الزاهرة» ٤/ ١٧٢.

ـ «التفسير» في حوالي مِئة جزء، قال عنه الذهبي: «وتفسيره موجود بمدينة واسط اليوم»[١].

ـ «المسند» (في الحديث) في ألف وثلاث مِئة جزء.

ـ «تاريخ» في مِئة وخمسين جزءاً.

ويعقب الذهبي: «ما كان الرجل بالبارع في غوامض الصنعة، ولكنه راوية الإسلام، رحمه الله».

ابنُ شاذانَ[٢]:

الشيخ، الإمام، المحدث، الثقة، المتقِن، أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن الحسن ابن محمد بن شاذانَ بن حرب بن مهران البغدادي، البزاز[٣]، والد أبي علي بن شاذان، محدث بغداد، وُلد سنة ثمانٍ وتسعين ومِئتين. حضر مجالس علماء الحديث ببغداد منذ أن كان له خمس سنوات، فصار أحد علمائها الثقات، وأحد المحدثين المقصودين بها. سمِع أبا القاسم البَغَوي، والحسن بن محمد بن عنبر، ويحيى بن صاعد، وأحمد بن محمد بن المغلس، وأبا بكر بن دُريد، وعِدة.

وروى عنه رفيقه؛ أبو الحسن الدارقطني، وابناه؛ أبو علي وعبد الله، وأبو محمد الخلَّال، والتَّنُوخي، والجوهري، وآخرون. قال عنه أبو ذر الهَرَوي: «ما رأيتُ ببغداد في الثقة مثل القواس، وبعده أبو بكر بن شاذان، فقال لأبي ذر ورَّاقُه: ولا الدارَقطني؟ قال: الدارقطني إمام».

---

(١) «سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٤٣٤.

(٢) «تاريخ بغداد» ٤/ ٢٣٨-٢٣٩، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٤٢٩-٤٣٠، و«العبر» ٣/ ٢٢، و«النجوم الزاهرة» ٤/ ١٦٤.

(٣) كان يُجهز البَزَّ إلى مصر.

من بين تلامذته - إضافة إلى الصَّيْمَرِي - ابنه أبو علي (ت ٤٢٥)، وهو على حد تعبير الخطيب البغدادي كان محدِّثاً حنفيّاً ذا اعتقاد أشعري. وقد مات أَبُو بَكْر بْن شاذانَ فِي شوال سنة ثلاث وثمانين وثلاث مئة.

الحَرْبِيُّ[1]:

يَحْيَى بْن إِسْماعِيل بْن يَحْيَى بْن زكريا بْن حرب، أَبُو زكريا المُزَكّي، من أهل نَيسابور، ويُعرف بالحربي. سَمِعَ أَبا الْعَبَّاس السراج، ومَكِّيَّ بْن عبدان، وغيرهما من النيسابوريين. وقدِم بغداد وحدَّث بها. وقد كان الحربي أديباً، أخباريّاً، عالماً، متفنِّناً، رئيساً، محتشماً، من أهل الصدق والأمانة، عُمِّر دهراً. ومات الحربي في شهر ذي الحجة، سنة أربع وتسعين وثلاث مئة، وهو في عَشْرِ المئة.

أبو بكر المُفيدُ[2]:

الشيخ المحدث أبو بكر مُحَمَّدُ بنُ أَحْمَدَ بنِ مُحَمَّدِ الجرْجَرائِيُّ المُفِيدُ. يروي عن أحمد بن عبد الرحمن السقطي، وروى «الموطأ» عن الحسن بن عبيد الله عن القَعْنَبي، كما روى عن أبي شعيب الحَرَّاني، وموسى بن هارون، ومحمد بن يحيى المَرْوَزِي، وعلي بن محمد بن أبي الشوارب، وخلق كثير. قال أبو الوليد الباجي: أبو بكر المفيد، أنكرتُ عليه أسانيدَ ادعاها. وقال المحدث محمد بن أحمد الرُّوياني: لم أرَ أحداً أحفظ من المفيد. ووصفه أبو نعيم الأصبهاني بالحفظ، وارتحل إليه إلى جرجرايا من أعمال العراق. وقال الماليني: كان المفيد رجلاً صالحاً. وقد تُوفي المفيد سنة ثمان وسبعين وثلاث مئة.

---

(١) «تاريخ بغداد» ١٤/ ٢٤٢، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٥٤٣.

(٢) «تاريخ بغداد» ١/ ٣٤٦-٣٤٨، و«العبر» ٣/ ٨، و«تذكرة الحفاظ» ٣/ ٩٧٩-٩٨٠، و«ميزان الاعتدال» ٣/ ٤٦٠-٤٦١، و«طبقات الحفاظ» ٣٨٨-٣٨٩، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٢٦٩-٢٧١.

الزُّهْرِيُّ[١]:

الشيخ، العالم، الثقة، «مُسند العراق»[٢]، أبو الفضل عبيد الله بن عبد الرحمن ابن محمد بن عبيد الله بن سعد ابن الحافظ إبراهيم بن سعد بن إبراهيم ابن صاحب النبي ﷺ عبد الرحمن بن عوف القرشي الزهْري العَوْفي البغدادي. وُلد سنة تسعين ومئتين، وسمع من إبراهيم بن شَريك الكوفي، وجعفر بن محمد الفِرْيابي، وعبد الله ابن إسحاق المدائني، ومحمد بن حُميد بن المُجَدّر، والحسن بن محمد بن شعبة، وأبي القاسم البغوي، وابن أبي داود، وجماعة، وتفرد في زمانه.

حدث عنه البَرقاني، وعبد العزيز الأَزَجي، وأبو محمد الخلّال، وأبو القاسم التَّنُوخِي، وأبو محمد الجوهري، والحسن بن غالب المقرئ، وطائفة آخرهم وفاةً أبو جعفر بن المسلمة. وقد مات الزهري في ربيع الأول ـ وقيل: مات في ربيع الآخر ـ سنة إحدى وثمانين وثلاثمئة.

٥-٣ ـ القراءات:

الكَتَّانِي[٣]:

عُمَر بْن إِبْراهِيم بْن أَحْمَد بْن كثير بْن هارون بْن مهران، أَبُو حفص، المعروف بالكتاني، المقرئ، أحد تلامذة ابن مجاهد. وُلد الكتاني فِي سنة ثلاث مئة.

سمع أبا الْقاسِم البَغَوي، وأحمد بْن إِسْحاق بْن البهلول التنوخي، ويحيى بْن مُحَمَّد بْن صاعد، وأبا سعيد العدوي، وإبراهيم بن عَبْد الصمد الهاشمي، وأبا بكر النيسابوري، وأبا بكر بْن مجاهد، وغيرهم. حَدَّثَ عنه الأزهري، والخلّال، وعبد العزيز

(١) «تاريخ بغداد» ١٠/ ٣٦٨-٣٦٩، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٣٩٢-٣٩٤، و«العبر» ٣/ ١٨، و«النجوم الزاهرة» ٤/ ١٦١.

(٢) «سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٣٩٢.

(٣) «تاريخ بغداد» ١١/ ٢٦٧-٢٦٨، و«غاية النهاية في طبقات القراء» ١/ ٥٨٧.

الأَزَجي، والتنوخي، وأبو الفضل ابن الكوفي، فِي آخرين. كان الكتاني ثقة ينزل ناحية نهر الدجاج. وكان يُقرِئ بمسجده ببغداد، وذكره مُحَمَّد بْن أَبِي الفوارس فقال: كان لا بأس به، وكان كتابه بقراءة عاصم عَن ابْن مجاهد فيه بعض النظر.

تُوفي أَبُو حفص الكتاني فِي يوم الاثنين الحادي عشر من رجب سنة تسعين وثلاث مئة.

٥-٤ ـ علم الكلام:

الواسِطِي[١]:

أبو القاسم علي بن محمد بن علان الواسطي، أحد أنبه تلامذة الفقيه الحنفي المعتزلي أبي عبد الله الْحُسَيْن بن عَليّ الْبَصْرِيّ (ت: ٣٦٩هـ) «شيخ الْمُتَكَلِّمين فِي عصره»، حسب شهادة الصَّيْمَرِي فيه. روى عنه الصَّيْمَرِي في كتابه «أخبار أبي حنيفة وأصحابه». ذكره مرة راوياً عنه فقال فيه: «وَما رَأَتْ عَيْنايَ فِي مَعْناهُ مثله»[٢]. وفي الترجمة التي عقدها الصَّيْمَرِي لأَبي عبد الله الْبَصْرِيّ قال: «فَلَو لم يكن لَهُ صاحب إِلَّا عَليّ بن مُحَمَّد الواسِطِيّ الْمجمع على دينه والمقبول عِنْد الْمُوافق والمخالف حَتَّى كانَ يُقال: إِنَّه عَمْرو بن عبيد زَمانه؛ لَكانَ فِيهِ كِفاية»[٣].

٥-٥ ـ الأدب:

المَرْزُبانِيُّ[٤]:

أحد أعلام بغداد في القرن الرابع الهجري، جاحظ زمانه، المَرْزُبانِيُّ مُحَمَّدُ بنُ

---

(١) «أخبار أبي حنيفة وأصحابه» ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠.

(٢) «أخبار أبي حنيفة وأصحابه» ١٦٦.

(٣) «أخبار أبي حنيفة وأصحابه» ١٧٠.

(٤) «الفهرست» ٢١١-٢١٦، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٤٤٧-٤٤٩، و«إنباه الرواة على أنباه النحاة» ٣/ ١٨٠-١٨٤.

عِمْرانَ بنِ مُوْسى بنِ عُبَيْدٍ، البَغْدادِيُّ، الكاتِبُ، صاحِبُ التَّصانِيفِ. أخذ العلم عن ابن دُريد، وابن نفطويه، وابن الأنباري. قال القاضي الصَّيْمَري: سمعته يقول: كان في داري خمسون ما بين لحاف ودُوَّاج[1] معدَّة لأهل العلم الذين يبيتون عندي. وكان الأمير عضد الدولة يتغالى فيه، ويمر بداره فيقف حتى يخرج إليه.

قال الخطيب: ليس حاله عندنا الكذب، وأكثر ما عِيب عليه مذهبه وتدليسه للإجازة. وقال العتيقي: كان معتزليّاً، ثقة. كان مولده في سنة ست وتسعين ومئتين، ومات في شوال، سنة أربع وثمانين وثلاث مئة، عن ثمان وثمانين سنة، وصلى عليه أبو بكر الخوارزميّ.

٥-٦ ـ العلوم القديمة:

ابن الوزير الجراح[2]:

عيسى بن علي بن عيسى البغدادي، الشيخ الجليل، العالم، المسند، أبو القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن داود بن الجراح البغدادي، والد الوزير العادل أبي الحسن.

وُلد سنة اثنتين وثلاث مئة. وسمِع البغوي، وابن أبي داود، وابن صاعد، وأبا حامد الحَضْرَمي، وبدر بن الهيثم، وأبا بكر بن دُريد، ومحمد بن نوح الجُنْدَيْسابُورِي، وأبا بكر بن زياد، وأبا جعفر بن البهلول، وأبا عمر محمد بن يوسف القاضي، وأبا بكر بن مجاهد، وعدَّة.

---

(١) الدُّوَّاجُ: ضربٌ مِنَ الثِّيابِ؛ قالَ ابنُ دُرَيدٍ: لا أحسبه عَرَبيّاً صَحِيحاً. «لسان العرب» ٢/ ٢٧٧.

(٢) «الإمتاع والمؤانسة» ١/ ٣٦، و«الفهرست» ٢٠٧، و«تاريخ بغداد» ١١/ ١٧٩-١٨٠، و«العبر» ٣/ ٥٠-٥١، و«البداية والنهاية» ١١/ ٣٣٠، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٥٤٩-٥٥١.

وأملى عدة مجالس. وحدث عنه أبو القاسم الأزهري، وأبو محمد الخلال، وعلي بن المحسن التنوخي، وعبد الواحد بن شيطا، وأبو جعفر بن المسلمة، وأبو الحسين أحمد بن محمد بن النقور، وآخرون.

قال الخطيب: كان ثبت السماع، صحيح الكتاب. وقال أبو الفتح بن أبي الفوارس: كان يُرمَى بشيء من مذهب الفلاسفة. وقال محمد بن إسحاق النديم: كان عيسى أوحد زمانه في علم المنطق والعلوم القديمة، له مؤلَّف في اللغة الفارسية. تُوفي في يوم الجمعة، أول ربيع الأول، سنة إحدى وتسعين وثلاث مئة.

* * *

ثانياً:
الحسين بن علي الصيمري
دراسة في الآثار

١ ـ نشاط الصَّيْمَرِي ببغداد:

بوفاة شيخ الحنفية ببغداد أبي بكر الخوارزمي سنة ٤٠٣ هـ، ترك على رأس المذهب علمين بارزين من أعلامها في مجال الفقه والأصول: القُدُورِيّ والصَّيْمَرِي. ويرتبط اسم القُدُورِيّ[١] في المذهب الحنفي بمختصره المشهور «المختصر في الفروع»، الذي يحتل في المذهب المكانة التي يحتلها مختصر المُزَني في المذهب الشافعي. وقد انكب الأحناف على هذا المختصر حفظاً ودراسةً وشرحاً، حتى إنه يُذكر في كتبهم الفقهية باسم «الكتاب». وإذا كان الصَّيْمَرِي أحد علماء الحنفية وعلماء بغداد المبرزين في الأصول والجدل والنظر، إضافة إلى الفقه، حيثُ عُيِّن قاضياً، فإن القُدُورِيّ اشتهر فقط في مجال الفقه.

١-١ ـ التَّدْرِيس:

لا نعلم على وجه التحديد متى بدأ الصَّيْمَرِي مهمة التَّدْرِيس، ولكننا على يقين

---

(١) القُدُورِيُّ: بِضَم القاف والدّال وسُكُون الواو وفى آخرها راء، قالَ السَّمعانِيّ في «الأنساب» ١٠/ ٣٥٢: نِسبة إِلَى بيع القُدُور، واشتهر بها أَبُو الحُسَين أحمد بن مُحَمَّد بن أحمد بن جَعفَر ابن حمدان الإِمام المَشهُور بِأَبي الحُسَين بن أبي بكر الفَقِيه البَغدادِيّ صاحب المُختَصر. تُوفي القُدُورِيُّ سنة ثمان وعشرين وأربع مئة وله ست وستون سنة. «سير أعلام النبلاء» ١٧/ ٥٧٥، و«الجواهر المضية في طبقات الحنفية» ٢/ ٣٣٦-٣٣٧.

أن ذلك كان بعد وفاة شيخه أبي بكر الخوارزمي، أو قبل ذلك؛ كما جرت العادة أن يدرس الطالب بحضرة أستاذه (المعيد)، خصوصاً في أواخر حياة الأستاذ. ونظن أن الصَّيْمَرِي بدأ التَّدْرِيس الرسمي بعد وفاة شيخه الخوارزمي سنة ٤٠٣هـ. ويشهد لذلك كتابه «أخبار أبي حنيفة» الذي بدأ إملاءه في شهر رمضان من سنة أربع وأربع مئة. ومن خلال تتبعنا لسيرة الصَّيْمَرِي، استطعنا أن نحدد مكانين اثنين كان يدرِّس بهما:

أ ـ مدرسة مسجد درب عَبدة:

ففي الترجمة التي خصصها الصَّيْمَرِي للجصاص يقول: «وخرج إِلى نيسابور مَعَ الْحاكِم النَّيْسابُورِي بِرَأْي أبي الْحسن الْكَرْخِي ومشورته، وإن أَبا الْحسن ماتَ وَهُوَ بنيسابور، ثمَّ عاد إِلَى بَغْداد سنة أَربع وَأَرْبَعين وثلاث مئة وَأَبُو عَليّ الشّاشِي عليل عِلّة المَوْت، فَجَلَسَ للتدريس فِي مَسْجِد أبي الْحسن الْكَرْخِي، وَكانَ الْموضع متماسكاً، ثمَّ انْتقل إِلَى سويقة غالب ودرس في درب المقير، ثمَّ انْتقل فِي سنة سِتِّينَ إِلَى درب عَبدة ودرس فِي مَسْجِد درب عَبدة، وَكانَ يدرس فِي مَسْجِد درب عَبدة أَبُو سعيد البرذعي، وَفِيه تفقه أَبُو الْحسن الْكَرْخِي، ودَرَّسَ فِيهِ أَبُو عَمْرو الطَّبَرِيّ وَأَبُو مُحَمَّد سهل بن إِبْراهِيم القاضِي، وبعدهما أَبُو عَليّ الشّاشِي، ثمَّ الشَّيْخ أَبُو بكر الرّازِيّ، ثمَّ شَيخنا وأستاذنا أَبُو بكر مُحَمَّد بن مُوسَى الْخُوارِزْمِيّ، وَهُوَ مَسْجِدنا الَّذِي نُدَرِّسُ فِيهِ الْآن، وَنَرْجُو أَن يلحقنا وَمن يغشانا بَركات هَؤُلاءِ الْأَئِمَة الَّذين سبقُونا فِي الْجُلُوس فِيهِ»[1].

ب ـ مدرسة مسجد الزرادين:

ففي مدرسة هذا المسجد، حيث كان يوجد منزل الصَّيْمَرِي، بدأ الصَّيْمَرِي إملاء كتابه «أخبار أبي حنيفة وأصحابه». وبعد وفاته خلَفه تلميذه أبو الطاهر الدَّيْلَمي.

---

(١) «أخبار أبي حنيفة وأصحابه» ١٧٢.

ج ـ تلامذة الصَّيْمَرِي:

لقد مكنت وظيفة التَّدْريس الصَّيْمرِي من إنجاز أمرين مهمين:

١ ـ تكوين عدد كبير من الأتباع، الذين ـ كما سنرى ـ سيكون لهم دور فعال في نشر المذهب الحنفي بالعراق والشام ونيسابور. يقول صاحب الجواهر: «ورأيت مصنفاً ضخماً للهمذاني من أصحابنا ذكر فيه أصحاب أبي عبد الله الدامغاني، والإمام الصَّيْمَرِي، الذين أخذوا عنهما»[1].

٢ ـ المحافظة على تواجد رئيس وفعال للمذهب الحنفي ببغداد التي كانت ساحة لأربعة مذاهب أساسية، وهي المذهب الحنفي والشافعي والحنبلي ومذهب الجعفرية أو الإمامية. كما ساهم وجود المذهب الحنفي بعاصمة الخلافة بغداد في التمكين لعدد وفير من أتباعه لتقلد مناصب مهمة في الدولة، خاصة منصب القضاء؛ فقد تولى القضاء من بيت القاضي أبي عبد الله الدامغاني، أحد ألمع تلامذة الصَّيْمَرِي، عدد كبير منهم.

لقد تمكن المذهب الحنفي في ذلك الوقت من أن يحافظ على مناصب مهمة في الدولة العباسية، وخصوصاً منصب القاضي وقاضي القضاة، وهو ما سيساعد على توطين وجود المذهب وترسيخه في العراق وما جاورها. ومن أهم تلامذة الصَّيْمَرِي:

١ ـ الدَّامَغانِيُّ[2]:

وهو من أشهر تلامذة الصَّيْمَرِي وأعلمهم، أبو عبد الله الدامغاني، وإليه يرجع الفضل بعد شيخه وأستاذه الصَّيْمَرِي في توطيد دعائم المذهب الحنفي بالعراق

---

(١) «الجواهر» ١/ ٨.

(٢) «تاريخ بغداد» ٣/ ٣٢٤، و«المنتظم» ١٦/ ٢٤٦-٢٥٠، و«سير أعلام النبلاء» ١٨/ ٤٨٥، و«الجواهر المضية» ٢/ ٩٦-٩٧.

وغيره، فتلامذة الدّامَغانِي وأصحابه «كثيرون لا يُحصَون»[١].[٢].

وأصله من دامغان، حيث وُلد سنة ثمانٍ وتسعين وثلاث مئة. وفي العشرينيات من عمره، أي في سنة تسع عشرة وأربع مئة، قدِم بغداد، حيث التحق بمجلس القُدُورِيّ، ثم ما لبث أن لازم الصَّيْمَرِي حتى وفاته، ليصبح بعده أهم تلامذته وأهم شخصية حنفية ببغداد. وبعد وفاة الصَّيْمَرِي سنة ستٍّ وثلاثين وأربع مئة أصبح الدامغاني بلا منازع رئيس الأحناف ببغداد، وأحد الأعلام ببغداد. حيث وَلِيَ القضاءَ لِلقائِم، فَدام فِي القضاءِ ثَلاثِينَ سنةً وأَشْهراً. وفي سنة سبعة وأربعين عُين الدامغاني قاضياً للقضاة، حيث سيبقى في هذا المنصب حتى وفاته فِي رَجَب سنةَ ثَمانٍ وسبْعِينَ وَأَرْبَعِ مئة.

٢ـ الدَّيْلَمي[٣]:

هو إلْياس بن ناصِر بن إبْراهِيم الديلمي أَبُو طاهِر. قالَ ابْن النجار: الْفَقِيه الْحَنَفِيّ، درس الْفِقْه على الصَّيْمَرِي، ثمَّ على الدّامغاني، ودَرَّسَ بواسط، وَكانَت لَهُ حَلْقة بجامِع المَنْصُور. ودرس فى مَسْجِد الصَّيْمَرِي بدرب الزرادين، ودرس بمشهد أبي حنيفة، وَهُوَ أول من دَرَّسَ فِيهِ. وَوُصف بِحسن الْفَهم ودقة الْفِكر. وقد تُوفِّي الديلمي يَوْم الْخَمِيس وَدُفن يَوْم الْجُمُعة الثّانِي والْعِشْرين من جمادى الْآخِرة سنة إِحْدَى وَسِتِّينَ وَأَرْبع مئة.

---

(١) «الجواهر المضية» ٣/ ٢٦٩.

(٢) آل الدامغاني من العائلات العريقة في العلم، تولى أفرادها منصب قاضي القضاة ببغداد لأجيال عديدة. انظر حولهم: ج. مقدسي، دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الفرنسية)، الإصدار الثاني، استدراك ٣-٤، صص. ١٩٣-١٩٥.

(٣) «الجواهر المضية» ١/ ١٦٣.

٣ ـ التَّنُوخِي[1]:

الْمفضل بن مسْعُود بن مُحَمَّد بن يحيى بن أبي الْفَرح التنوخي الْفَقِيه النَّحْوِيّ القاضِي، مولده بعد السّتين وَثَلاث مئة. أصله من المَعَرَّة، ثم قدِم بغداد فتفقه على الْقُدُورِيّ وعَلى الصَّيْمَرِي، وَقَرَأَ الْأَدَب على عَليّ بن عِيسَى بن الْفرج الزيني وَغَيره، وَسمع بِبَغْداد وبدمشق وَغيرهما، وحدَّث، روى عَنهُ أَبُو الْقَاسِم عَليّ بن إِبْراهِيم بن الْحسن الدِّمَشْقِي وغيره. وقد استقر التنوخي بدمشق بعد بغداد، حيث حدَّث هناك، وناب في القضاء بها، ثم ولي قضاء بَعْلَبَكّ. وصفه الحَمَوي فقال: وكان معتزليّاً شيعيّاً مبتدعاً.

لَهُ من المصنفات كتاب «أَخْبار النَّحْوِيين»، وَكتاب «التَّنْبِيه»؛ رد فِيهِ على الشَّافِعِي، وذكر فِيهِ ما خالف فيه النُّصُوص من الْقُرْآن والْحَدِيث. وماتَ التنوخي سنة اثْنَتَيْنِ أَو ثَلاثٍ وَأَرْبَعين وَأَرْبع مئة.

٤ ـ الصَّنْدَلي[2]:

عَليّ بن الْحسن الصندلي النَّيْسابُورِي أَبُو الْحسن، أصله من نيسابور، حيث بدأ فيه طلبه للعلم، فدرس على الْحسن الصعبي. وفي بغداد تتلمذ الصندلي على يد الصَّيْمَرِي، فأخذ عنه الفقه والأصول والجدل.

وعندما عاد إلى مسقط رأسه نيسابور، بدأ الصندلي في تدريس المذهب الحنفي، حيث كانت له مدرسة تخرج على يديه فيها عدد من الأحناف في هذه الربوع التي كانت أحد مراكز المذهب الشافعي. وقد جرت بينه وبين الجويني شيخ الشافعية بنيسابور مناظرات عدة، وكذا مع ابنه من بعده إمام الحرمين، في الْأُصُول والْفُرُوع،

---

(١) «الجوهر المضية» ٢/ ١٧٩، و«تاج التراجم» ٧٣-٧٤، و«معجم الأدباء» ٦/ ٢٧١٠.

(٢) «الجواهر المضية» ١/ ٣٥٧-٣٥٩، و«الفوائد البهية» ١٢٠.

وكان لكُل واحِد مِنهُما طائِفة. وَورد مَعَ السُّلْطان طغريل إِلَى بَغْداد، وَلما رَجَعَ إِلَى نيسابور انْقَطع وتزهد. وبحسب أبي الوفا القرشي كان الصندلي يتقن الكلام المعتزلي والوعظ على طريقة الخُراسانيين. وقد ماتَ الصندلي يَوْم الْأَحَد عِنْد غرُوب شمس التَاسِع عشر من ربيع الآخر سنة أَربع وَثَمانِينَ وأربع مئة.

٥ ـ البسطامي(١):

وهو عليّ بْن مُحَمَّد بْن الْحُسَيْن البسطامي، أبو الحسن. وُلد سنة أربع مئة في بغداد. وقرأ الفقه على القاضي أبي عبد الله الصَّيْمَرِي، وحصَّل منه طرفاً صالحاً، وشهد عند قاضي القضاة ابن الدامغاني في يوم الثلاثاء لأربعٍ بَقينَ من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وخمسين وأربع مئة فقبل شهادته، وتولى القضاء بباب الطاق، ثم عُين ناظراً بالمارستان العَضُدي.

مات البسطامي في يوم الخميس تاسع ربيع الآخر سنة اثنتين وثمانين وأربع مئة، ودُفن في مقبرة معروف الكَرخي.

٦ ـ الكَتّانِي(٢):

الإمام، الحافظ، الصدوق، محدث دمشق، أبو محمد عبد العزيز بن أحمد بن محمد بن علي بن سليمان التميمي، الدمشقي، الكتاني، الصوفي. وُلد سنة تسع وثمانين وثلاث مئة. وسمِع تمام بن محمد الرازي، وأبا نصر بن هارون، ومحمد

---

(١) «ذيل تاريخ بغداد» ٤/ ٧٠-٧١، و«سير أعلام النبلاء» ١٨/ ٤٨-٤٩، و«الجواهر المضية» ١/ ٣٧٤.

(٢) «المنتظم» ١٣/ ٤٠٧، و«اللباب» ٣/ ٨٣-٨٤، و«الكامل في التاريخ» ١٠/ ٩٣، و«العبر» ٣/ ٢٦١، و«البداية والنهاية» ٢/ ١٠٩، و«سير أعلام النبلاء» ١٨/ ٢٤٨-٢٥٠، و«النجوم الزاهرة» ٥/ ٩٦.

ابن عبد الرحمن القطان، وخلقاً كثيراً بدمشق، وخلقاً ببغداد. حدَّث عنه الخطيب، والحُميدي، وأبو الفتيان الدهستاني، وهبة الله بن الأكفاني، وخلق سواهم. جمع وصنف، ومعرفته متوسطة، وأول سماعه في سنة سبع وأربع مئة. قال الخطيب: ثقة أمين. ومات الكتاني في جمادى الآخرة، سنة ست وستين وأربع مئة.

٧ ـ العاقولي[١]:

عليّ بن الحسن بن طاوس بن سِكْر، أبو الحسن العاقوليّ[٢]، المعروف بتاج القُرّاء. سكن دمشق، وسمع بها من أبي الحسين بن أبي نَصْر التّميميّ، وابن سلْوان المازنيّ. وسمع ببغداد من أبي القاسم بن بِشْران، والقاضي أبي عبد الله الحسين بن عليّ الصَّيْمَرِي، وأحمد بن عليّ التَّوَّزيّ، وجماعة. قال غيث: كان فَكِهاً، حسن المحادثة، لا بأس به. قال ابن عساكر: وذكر أبو عبد الله محمد بن علي بن قبيس أنه مات سنة ثلاث وثمانين وأربع مئة، وقال لنا أبو محمد ابن الأكفاني: سنة أربع وثمانين وأربع مئة.

٨ ـ الباجي[٣]:

الإمام أبو الوليد التُّجِيبيّ القُرْطُبيّ الباجيّ، صاحب التصانيف. أصله من بَطَلْيُوس، وانتقل آباؤه إلى باجة، وهي مدينة قريبة من إشبيلية. وُلد في ذي القعدة سنة ثلاث وأربع مئة، ورحل سنة ستٍّ وعشرين، فجاور ثلاثة أعوام، ولزِم أبا ذر الهَرَوي، وحمل عنه عِلماً كثيراً. وذهب إلى بغداد فأقام بها ثلاثة أعوام، فسمع بها

---

(١) «تاريخ دمشق» لابن عساكر ٤١/ ٣٢٤-٣٢٥، و«تاريخ الإسلام» ٣٣/ ١٣٠-١٣١.

(٢) العاقولي: بفتح العين المهملة، وضم القاف، وفي آخرها اللام. هذه النسبة إلى دير العاقول، وهي بليدة على خمسة عشر فرسخاً من بغداد، «الأنساب» ٨/ ٣١٧.

(٣) «سير أعلام النبلاء» ١٨/ ٥٣٥-٥٤٥، و«العبر» ٣/ ٢٨٠، ٢٨١، و«الديباج المذهب» ١/ ٣٧٧-٣٨٥، و«شذرات الذهب» ٥/ ٣١٥، و«شجرة النور الزكية» ١/ ١٢٠، ١٢١، و«تاريخ الإسلام» ٣٢/ ١١٤.

أبا طالب عُمَر بن إبراهيم الزُّهْريّ، وعبد العزيز الأَزَجيّ، وأخذ الفقه عن أبي الطّيّب الطّبريّ، وأبي إسحاق الشّيرازيّ. وأخذ أيضاً عن القاضي أبي عبد الله الحسين بن عليّ الصَّيْمَرِي، وأبي الفضل بن عَمْرُوس المالكيّ، وأحمد بن محمد العَتِيقيّ، ورجع إلى الأندلس بعد ثلاث عشرة سنة بعلومٍ كثيرة. وقد ماتَ أَبُو الوَلِيد فِي تاسع عشر رجب، سنةَ أَرْبَعٍ وسبْعِين وَأَرْبَعِ مئة.

٩ ـ الخطيب البغدادي[١]:

الإمام العلامة المفتي الحافظ الناقد، محدث الوقت، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي، صاحب التصانيف، وخاتمة الحفاظ.

وُلد سنة اثنتين وتسعين وثلاث مئة. وكان أبوه أبو الحسن خطيباً بقرية دَرْزِيجان، وممن تلا القرآن على أبي حفص الكتاني، فحض ولده أحمد على السماع والفقه، فسمع وهو ابن إحدى عشرة سنة، وارتحل إلى البصرة وهو ابن عشرين سنة، وإلى نيسابور وهو ابن ثلاث وعشرين سنة، وإلى الشام وهو كهل، وإلى مكة وغير ذلك. وكتب الكثير، وتقدم في هذا الشأن وبزَّ الأقران، وجمع وصنف وصحح وعلل وجرح وعدل وأرَّخ وأوضح، وصار أحفظ أهل عصره على الإطلاق. وقد روى الخطيب عن الصيمري في كتابه «تاريخ بغداد» حوالي مئة مرة. وتُوفي في رابع ساعة من يوم الاثنين سابع ذي الحجة من سنة ثلاث وستين وأربع مئة.

١-٢ ـ الصيمري القاضي:

إذا كان شيخ الصَّيْمَرِي ـ أبو بكر الخوارزمي ـ قد عرض عليه منصب القضاء

---

(١) «المنتظم» ٥/ ٢٦٢-٢٦٤، و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٤١٩-٤٢٦، و«شذرات الذهب» ٥/ ٢٦٢-٢٦٤.

فامتنع كما امتنع شيخه الجصاص من قبل، فإن فقيهنا الصَّيْمَرِي كان له موقف آخر مغاير لشيوخه السابقين.

فقد تقلد الصَّيْمَري قضاء المدائن[١]، وفي سنة أربع وعشرين وأربع مئة عُين الصَّيْمَرِي قاضياً للكرخ[٢]؛ أحد أكبر أحياء بغداد، الذي كانت تقطنه غالبية من الشيعة الإمامية. وبقي في منصبه إلى أن تُوفي رحمه الله سنة ٤٣٦هـ، وخلَفه شيخ الشافعية ببغداد أبو الطيب الطبري الشافعي.

١-٣ـ الصَّيْمَرِي المفتي:

بما أن الصَّيْمَرِي كان رئيس المذهب الحنفي ببغداد، والشخصية الحنفية البارزة فيها صحبة القُدُورِيّ، فإنهما بالتالي كانا المفتيين الرسميين للمذهب الحنفي. وبحكم هذه الوظيفة، كان الصَّيْمَرِي ـ كغيره من المفتين ـ يفتي في المسائل الشخصية وفي مسائل الشأن العام.

وفيما يخص الإفتاء المتعلق بالمجال الشخصي، جاء في كتاب «البحر المحيط» عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي الشافعي (ت: ٤٧٦هـ) أنه قال: جاء رجل إلى الصَّيْمَرِي الحنفي بفتوى أصحاب الشافعي أنه إذا كان الولي فاسقاً فطلقها الزوج ثلاثاً لم ينفذ الطلاق، وله تزويجها بعقد جديد، فقال الصَّيْمَرِي: هؤلاء قد أفتَوك أنك كنت على فرج حرام، وأنها حلال لك اليوم، وأنا أقول لك: إنها كانت مباحة لك قبل هذا، وهي اليوم حرام عليك. وقصد بذلك رد العامي إلى مذهبه[٣].

---

(١) قال ياقوت: فأما في وقتنا هذا فالمسمى بهذا الاسم بليدة شبيهة بالقرية بينها وبين بغداد ستة فراسخ، وأهلها فلّاحون يزرعون ويحصدون، والغالب على أهلها التشيّع على مذهب الإمامية. «معجم البلدان» ٥/ ٧٥.

(٢) «معجم البلدان» ٤/ ٤٤٨.

(٣) «البحر المحيط في أصول الفقه» ٨/ ٣٦٥.

قضية الزيادة في ألقاب «جلال الدولة»[1]:

أما في مجال الفتوى العامة، فمن الفتاوي المشهورة عنه، التي خلدتها كتب التاريخ والطبقات، ما عُرف ببغداد بفتوى تلقب الخليفة «شاهان شاه الأعظم ملك الملوك».

ففي رمضان سنة ٤٢٩ هـ، أمر الخليفة القائم أن يُضاف إلى لقبه جلال الدولة «شاهنشاه الأعظم ملك الملوك». وبما أن خطبة الجمعة كانت من وسائل إخبار وإعلام الناس بذلك، فقد أمر الخليفة الخطباء بأن يذكروا هذا اللقب الجديد. فلما خطب الخطباء لم يَرُقْ ذلك للناس «فنفر العامة ورموا الخطباء بالآجُرّ، ووقعت فتنة»[2].

وفي مواجهة هذا الرفض الشعبي، لم يجد الخليفة بدّاً من أن يطلب رأي فقهاء مختلف المذاهب السنية المتواجدة ببغداد (الحنفية، الشافعية، الحنبلية). فكتب أبو عبد الله الصَّيْمَري ـ بصفته شيخ الحنفية ـ أن هذه الأسماء يُعتبَر فيها القصد والنية، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ [البقرة: ٢٤٧]، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ﴾ [الكهف: ٧٩]، وإذا كان في الأرض طول جاز أن يكون بعضهم فوق بعض لتفاضلهم في القوة والإمكان، وجائز أن يكون بعضهم أعظم من بعض، وليس فيه ما يوجب التكبر ولا المماثلة بين الخالق والمخلوقين.

أما ممثل المذهب الشافعي، أبو الطيب الطبري، فقد كتب أن إطلاق ملك

---

(١) «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» ١٥/ ٢٦٤-٢٦٥، و«البداية والنهاية» ١٢/ ٥٤.
H. Laoust، 'La Pensée et l'action politiques d'al - Mawardi (364-450/974-1058)،. Revue des Etudes Islamiques، XXXVI (1968)، pp. 79-80.

(٢) «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» ١٥/ ٢٦٤-٢٦٥.

الملوك جائز، ويكون معناه ملك ملوك الأرض. فإذا جاز أن يقال: كافي الكفاة، وقاضي القضاة، جاز ملك الملوك. فإذا كان في اللفظ ما يدل على أن المراد به ملوك الأرض، زالت الشبهة. وفيه قولهم: اللهم أصلِح الملك، فينصرف الكلام إلى المخلوقين. وكتب التميمي، رأس الحنبلية، نحو ذلك.

أما قاضي القضاة أبو الحسن الماوردي، فقد حُكي عنه أنه كتب قريباً من ذلك. وذكر محمد بن عبد الملك الهمذاني المؤرخ، أن الماوردي منع من جواز ذلك، وكان مختصاً بخدمة جلال الدولة، فلما امتنع عن الكتابة انقطع عن خدمته، واستدعاه جلال الدولة بُكرة يوم العيد، فمضى على وجل شديد يتوقع المكروه، فلما دخل على الملك قال له: أنا أتحقق أنك لو حابيت أحداً لحابيتني؛ لما بيني وبينك مع كونك أكثر الفقهاء مالاً وأوفاهم جاهاً وحالاً. وما حملك على مخالفتي إلا الدين، وقد قربك ذلك مني، وزاد محلك في قلبي، وقدمتك على نظائرك عندي.

١-٤ ـ الصَّيْمَرِي المُناظِرُ:

إن من أهم خصائص تاريخ الفقه الإسلامي خلال القرن الرابع والخامس الهجريين شيوع الجدل وكثرة مجالس المناظرات؛ حيث كانت تُعقد المجالس لهذا الغرض خصوصاً في العراق وخُراسان. ولم تكن هذه المناظرات حكراً على علم دون آخر، بل كانت تشمل علوماً متنوعة وفنوناً مختلفة. كما أنها لم تكن فقط بين متناظرين ينتميان إلى مذهبين مختلفين، بل قد تجمع بين متناظرين من مذهب واحد. ومن أهم ما وصلنا من تلك المناظرات؛ المناظرة الشهيرة بين العالم النحوي أبي سعيد السيرافي (ت: ٣٦٨هـ) والفيلسوف والمترجم متَّى بن يونس (ت: ٣٢٨هـ) حول العلاقة بين النحو العربي والمنطق الأرسطي.

وفيما يتعلق بالمناظرات والجدل الفقهي فقد حفِظ لنا السُبكي في طبقاته

عدداً منها، خاصة بين الأحناف والشافعية. ومن أهم تلك المناظرات ذلك اللقاء الذي كان بين عالمي بغداد في وقتهما؛ صاحبنا الصَّيْمَرِي، بصفته رئيساً للأحناف، ونظيره الشافعي أبي الطيب الطبري. لكنّ الشيخين الجليلين ـ نظراً لعلاقة المودة والاحترام المتبادل بينهما، إضافة للحالة التي يمر بها شيخ الشافعية (وفاة زوجته) ـ امتنعا عن التناظر، حيث قدم كل واحد تلميذه وخليفته، يروي السبكي هذه الواقعة عن الفقيه المالكي أبي الوليد الباجي ـ القادم من الأندلس لمتابعة دراسته ببغداد ـ قائلاً: «العادة ببغداد أن من أصيب بوفاة أحد ممن يكرم عليه يقعد أياماً في مسجد ربضه يأنسه فيها جيرانه وإخوانه، فإذا مضت أيام عزوه وعزموا عليه في التسلي والعودة إلى عادته من تصرفه، فتلك الأيام التي يقعد فيها في مسجده للعزاء مع إخوانه وجيرانه لا تقطع في الأغلب إلا بقراءة القرآن أو بمناظرة الفقهاء في المسائل. فتُوفيت زوجة القاضي أبي الطيب الطبري وهو شيخ الفقهاء ببغداد وكبيرهم، فاحتفل الناس بمجالسته ولم يكد يبقى أحد منتمٍ إلى علم إلا حضر ذلك المجلس، وكان ممن حضر ذلك المجلس أبو عبد الله الصَّيْمَرِي، وكان زعيم الحنفية وشيخهم، وهو الذي كان يوازي أبا الطيب الطبري[1] في العلم والشيخوخة والتقدم. فرغب جماعة من الطلبة إلى القاضيين أن يتكلما في مسألة من الفقه يسمعها الجماعة منهما وتنقُلها عنهما، وقلنا لهما: إن أكثر من في المجلس غريب قصد إلى التبرك بهما والأخذ عنهما، ولم يتفق لمن ورد منذ أعوام جمّة أن يسمع تناظرهما؛ إذ كانا قد تركا ذلك منذ أعوام وفوَّضا الأمر في ذلك إلى تلاميذهما، ونحن نرغب أن يتصدقا على الجمع بكلامهما في مسألة يُتجمل بنقلها وحفظها وروايتها.

(١) شيخ الشافعية في زمن الصَّيمَري، توفي سنة ٤٥٠هـ. انظر عنه: «طبقات الفقهاء» للشيرازي ١٢٧-١٢٨، و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٢٧٩-٢٨١.

فأما القاضي أبو الطيب فأظهر الإسعاف والإجابة، وأما القاضي أبو عبد الله الصَّيْمري فامتنع من ذلك وقال: من كان له تلميذ مثل أبي عبد الله ـ يريد الدامغاني ـ لا يخرج إلى الكلام، وهاهو حاضر، مَن أراد أن يكلمه فليفعل. فقال القاضي أبو الطيب عند ذلك: وهذا أبو إسحاق من تلامذتي ينوب عني»[١].

وكل المصادر التي ترجمت للصيمري تشير إلى هذا الجانب من جوانب شخصيته؛ الفقيه الجدلي المناظر. يقول تلميذه الخطيب البغدادي في ذلك: «وكان أحد الفقهاء العراقيين، حَسن العبارة، جيد النظر»[٢]، أما الذهبي فيصفه بأنه «كان من كبار الفقهاء المناظرين»[٣].

ولا شك أن عوامل كثيرة شاركت في تكوين هذا الجانب لدى فقيهنا، كما أن الواقع ـ ونعني به بغداد ـ حيث التنافس المذهبي بين الشافعية والحنفية؛ كان له دور كبير في تكوين هذا الجانب وإثرائه وإبرازه.

٢ ـ الصَّيْمَرِي والاعتزال:

إن تهمة الاعتزال الموجَّهة ضد بعض الأحناف لم تبدأ مع الصَّيْمَرِي، ولكنها وُجدت قبله بكثير. ونظن أن بعضاً من هذه التهم كان نتيجة للخلاف والصراع المذهبي، كما وقع للإمام الكبير أبي جعفر الطبري الذي اتُّهم بالرفض، بسبب أنه لا يعد الإمام أحمد فقيهاً. وفقيه العراق أبو بكر الجصاص وأستاذه الكرخي لم يسلما هما كذلك من هذه التهمة؛ فالجصاص يتهمه البعض، بدون حجج مقنعة، بكونه

(١) «طبقات الشافعية الكبرى» ٤/ ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) «تاريخ بغداد» ٨/ ٧٨.

(٣) «سير أعلام النبلاء» ١٧/ ٦١٦.

له ميول اعتزالية، مما جعل المعتزلة المتأخرين يذكرونه في طبقاتهم. فالجُشَمي (ت: ٤٩٤هـ)[١] والمرتضى (ت: ٨٤٠هـ)[٢] يجعلونه ضمن الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة.

أما المحدث والمؤرخ الحنبلي الذهبي، فيشير بصيغة «وقيل» إلى أن الجصاص «كان يميل إلى الاعتزال وفي تواليفه ما يدل على ذلك في رؤية الله وغيرها، نسأل الله السلامة»[٣]. أما الكرخي فقد أشار ابن حَجَر بأن ابن الفرات (ت: ٣٨٤هـ) قد رماه بالاعتزال[٤]. لكن على عكس الجصاص، فإن الكرخي لم يرد اسمه ضمن طبقات المعتزلة.

٢-١ ـ المذهب الحنفي والمذاهب الكلامية:

لقد دفعتنا هذه القضية إلى محاولة تلمُّس العلاقة التي كانت تربط الأحناف بالمذاهب الكلامية ببغداد ما بين القرنين الرابع والخامس. ومن خلال جرد سريع لكثير من أعلام الأحناف في هذه الحقبة، يمكننا القول: إن علماء المذهب الحنفي كانوا يتوزعون عقدياً بين أهل الحديث (السلف)، والاعتزال، والماتُرِيدِيَّة.

٢-٢ ـ اتجاه أهل الحديث أو السلف:

يظهر أن الانتماء إلى هذا المذهب الكلامي بين فقهاء الأحناف ـ فيما بين القرن الرابع والخامس ببغداد ـ كان قليلاً. والفقيه الوحيد الذي يظهر أنه كان سلفياً هو شيخ الصَّيْمَرِي أبو بكر الخوارزمي.

---

(١) «شرح عيون المسائل» ٣٩١.

(٢) «طبقات المعتزلة» ١١٨.

(٣) «سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٣٤١.

(٤) «لسان الميزان» ٤/ ٩٨-٩٩.

٢-٣ـ الأشعرية:

أما الأحناف الذين عُرفوا بانتمائهم للأشعرية خلال هذا العصر فمنهم قاضي الموصل أبو جعفر السِّمْنانِيّ (ت: ٤٤٤هـ) أحد تلامذة الباقِلّاني. ذكره ابنُ حَزْمٍ فقال: «هو أَبُو جعْفَرِ السِّمْنانِيُّ المكفوفُ، هو أَكْبَرُ أَصحابِ أَبِي بكْرِ الباقِلَّانِيّ، ومُقَدَّمُ الأَشْعرِيَة فِي وقْتنا»[١]. وذكره الخطيب البغدادي فقال: «كتبْتُ عَنْهُ، وَكان صدُوقاً، فاضِلاً، حَنَفِيّاً، يَعْتَقِدُ مذْهب الأَشْعَرِيّ»[٢].

أما ولده أحمد بن محمد بن أحمد، أبو الحسن السمناني القاضي (ت: ٤٦٦هـ)، فقد ذكره ابن الجوزي وقال في حقه: «وكان نبيلاً من ذوي الهيئات، وكان أشعريّاً، وهذا مما يُستظرف أن يكون الحنفي أشعرياً»[٣]. كما أن شيخ الصيمري ابن شاذان كان أشعرياً.

٢-٤ ـ الاعتزال:

لأسباب متعددة كانت هناك ميولات فكرية بين الحنفية والمعتزلة، خاصة فيما يتعلق بمنهج مقاربة المسائل الأصولية، حيث مكانة النظر والاجتهاد في فهم نصوص الشرع في كلا المذهبين بدون إلغاء لدور العقل. ومن هنا، فإنه يُستحسن الكلام على تأثير الرؤية الاعتزالية في الفكر الحنفي، دون أن يصل ذلك إلى الانتماء الفكري الكامل، كما يمكن القول: إن الفكر الفقهي الحنفي كان الأقرب إلى المذهب الاعتزالي من غيره من المذاهب. وكل هذا لا ينفي انتماء بعض الحنفية للاعتزال، أو انتماء بعض المعتزلة للمذهب الفقهي الحنفي. أما الأحناف الذين

---

(١) «سير أعلام النبلاء» ١٧/ ٦٥١.

(٢) «تاريخ بغداد» ١٣/ ٢٦٨.

(٣) «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» ١٦/ ١٥٨.

كانت لهم ميولات اعتزالية خلال هذه الحقبة فنذكر منهم الواسطي؛ أحد شيوخ الصَّيْمَرِي، كما مر بنا، وكذلك التنوخي تلميذ الصَّيْمَرِي.

٢-٥ ـ الماتُرِيدِيَّة:

من خلال دراستنا للحقبة التي عاشها الصيمري ببغداد (٣٥٤-٤٣٦هـ)، ولمختلف التيارات الكلامية فيها[١]، أمكننا أن نؤكد ما توصل إليه من قبل يوسف شاخت ومن بعده جورج مقدسي[٢]، وهو أن الماتريدية لم يكن لها وجود فعلي خلال هذه الحقبة ببغداد.

٢-٦ ـ الصَّيْمَرِي وتهمة الاعتزال:

إن المصدر الوحيد الذي ورد فيه ذكر هذه التهمة هو كتاب «المنتظم» لابن الجوزي الحنبلي (٥٩٧ هـ)، فقد ورد في حوادث سنة سبع عشرة وأربع مئة: «وفي ربيع الآخر: شهد أبو عبد الله الحسين بن علي الصَّيْمَرِي عند قاضي القضاة ابن أبي الشوارب بعد أن استتابه عما ذكر عنه من الاعتزال»[٣].

والغريب أن ابن الجوزي حين ترجم للصيمري في وفيات سنة ست وثلاثين وأربع مئة لم يذكر هذه التهمة، بل ذكر ما سطره عنه مَن كتب قبله، فقال «وكان أحد الفقهاء المذكورين من العراقيين، حسن العبارة، جيد النظر. ولي قضاء المدائن، ثم ولي القضاء بربع الكَرخ، وحدث عن أبي بكر المفيد، وابن شاذان، وعن ابن شاهين، وغيرهم. وكان صدوقاً وافر العقل، جميل المعاشرة، عارفاً بحقوق العلماء، وتُوفي

---

(١) ينظر الجزء الأول من أطروحتنا: ٨٢-٩٨.

(2) George Makdisi، Ibn ‘Aqil et la résurgence de l’islam traditionaliste au XIe siècle، p. 295، note 1.

(٣) «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» ١٥/ ١٧٦.

في شوال هذه السنة ودُفن في داره بدرب الزرادين»[١].

إن هذه التهمة لم يشر إليها إلا ابن الجوزي الذي جاء بعد الصيمري بحوالي قرن ونصف، لا يمكن أن يُعتمد عليها، خصوصاً إذا عرفنا السياق التاريخي والفكري للصراع على السلطة في هذه الحقبة. فالماوردي (ت٤٥٠هـ)، والشيرازي، الشافعيان، أُلصقت بهما كذلك هذه التهمة؛ كما أشار إلى ذلك جورج مقدسي في دراسته الرائدة عن ابن عقيل الحنبلي.

ومن خلال دراستنا لما كُتب حول الصيمري، فإننا نشك في صحة هذه التهمة، خاصة إذا علِمنا أن الخطيب البغدادي الذي يعرف الصيمري حق المعرفة، بوصفه تلميذاً له، وعالماً عاشره لسنين طوال لم يأتِ على هذه التهمة. كما أن إلصاق هذه التهمة بالصيمري قد يعود إلى الخلاف الذي وقع في بعض المسائل الأصولية، خصوصاً مسألة تخصيص العلة؛ فمن ذهب إلى جواز تخصيصها عدَّ مُنتقدوهُ ذلك مَيلاً إلى الاعتزال. وقد ذهب إلى جواز التخصيص الصيمري وكثير من العلماء من مختلف المذاهب. يقول السَّرخسي حول هذه المسألة: «وزعم بعض أصحابنا أن التخصيص في العلل الشرعية جائز، وأنه غير مخالف لطريق السلف، ولا لمذهب أهل السنة. وذلك خطأ عظيم من قائله؛ فإن مذهب من هو مرضيٌّ من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص في العلل الشرعية. ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة، مائل إلى أقاويل المعتزلة في أصولهم»[٢]. وكذلك قد يعود هذا الاتهام إلى أن الصيمري كما وصفه المحدث الخطيب البغدادي كان «عارفاً بحقوق أهل العلم»[٣]، وكانت تربطه علاقة طيبة بأعلام المعتزلة ببغداد. ولهذا فهو الذي صلى على عالم المعتزلة

---

(١) «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» ١٥/ ٢٩٣.
(٢) «أصول السرخسي» ٢/ ٢٠٨.
(٣) «تاريخ بغداد» ٨/ ٧٨.

أبي الحسين البصري المعتزلي الذي تُوفي قبل وفاة الصيمري في نفس السنة (ت: ٤٣٦هـ).

ومما يعضد كونه ليس معتزلياً قوله في كتابنا هذا وهو يرد على مخالفه: «قيل له: أوامر الله سبحانه وتعالى مقدَّرة على وجهين:

• على أنها لحاضر من حيث إنه تعالى بكل مكان علماً.

• وتقدر أنها أمر لغائب من حيث إنه لا يشاهَد بالأبصار في الدنيا»[١]. وفي ذلك إمكانية رؤية الله عز وجل في الآخرة. وهذه العبارة تبين ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ مخالفته لأحد أصول المعتزلة، وهو عدم رؤية الله عز وجل في الآخرة.

٣ ـ النشاط السياسي للصيمري:

٣-١ ـ الوضع السياسي:

عاش الصَّيْمَرِي إحدى الحقب الحرجة التي مرت بها الخلافة الإسلامية ببغداد؛ فقد كانت السلطة السياسية يتنازعها الخلفاء السُّنيون الذين لا يملكون وسائل القوة، ولا من الخلافة إلا الاسم، والقادة العسكريون البويهيون، أصحاب الميول الشيعية، المتمكنون بقوة سلاحهم. ولهذا كان هؤلاء الخلفاء تحت رحمة قادتهم العسكريين. ومن أهم ما تميزت به هذه المرحلة:

ـ ظهور دول مستقلة عن الخلافة العباسية المركزية، والإعلان عن خليفتين؛ أحدهما فاطمي بمصر، والآخر أُموي بالأندلس.

ـ سيطرة القادة العسكريين الأتراك البويهيين على مقاليد السلطة الفعلية ببغداد، ولم يبقَ للخلفاء إلا المظاهر الخارجية: الاسم والخطبة لهم.

---

(١) ينظر: ص١٢١.

هذه المرحلة البويهية التي دامت حوالي ١١٠ سنة (٣٣٤-٤٤٧هـ) لم تعرف إلا أربعة خلفاء: المطيع (٣٣٤-٣٦٣هـ)، والطائع (٣٦٣-٣٨١هـ)، والقادر (٣٨١-٤٢٢هـ)، والقائم (٤٢٢-٤٦٧هـ)[1]. ولا يعني طول بقاء بعضهم على سدة الحكم أن الخلافة كانت مستقرةً، ولكنها كانت كما صور ذلك المستشرق باريخا أنها تشبه قارباً بدون قائد، سائراً على غير هدى، جارفاً نحو الغرق، في خضم صراعات وطموحات شخصية، على أجزاء من إمبراطورية عرضة تارةً لهؤلاء وتارة لأولئك[2]. لقد كان القادة العسكريون البويهيون هم الحكام الفعليين، والمالكين للسطلة، يخلعون ويولون من شاؤوا من الخلفاء. لقد كان بإمكان هؤلاء القادة العسكريين القضاء على الخلافة، لكنهم آثروا الإبقاء عليها بوصفها مؤسسة يستمدون منها شرعيتهم[3]. وقد وصف شاعر عباسي هذه الحالة فقال:

خَليفـةٌ فـي قَفَـصٍ   بَيْـنَ وَصِيـفٍ وبُغا
يقـولُ مـا قـالا لهُ   كمـا تَقـولُ البَبَّغا[4]

ومع تولي القادر الخلافة سنة ٣٨١ هـ، بعد خلع الطائع، تبدأ مرحلة جديدة في تاريخ الخلافة العباسية. لقد حاول القادر بالله إعادة المكانة للمذهب السني، وذلك وسيلة لإعادة الهيبة للخلافة. وقد ساعد في هذا المشروع الصراعات الداخلية التي كانت تنشب بين القادة البويهيين، وكذلك بداية ظهور نفوذ الأمراء السنيين

---

(١) الحقبة السابقة التي لم تتجاوز أربع عشرة سنة (٣٢٠-٣٣٤ هـ) عرفت توالي أربعة خلفاء: القاهر (٣٢٠-٣٢٢ هـ)، والراضي (٣٢-٣٢٩ هـ)، والمتقي (٣٢٩-٣٣٣ هـ)، والمستكفي (٣٣٣-٣٣٤ هـ).

(2) F. M. Pareja et d'autres، Islamologie، p. 108.

(3) G. Makdisi، Ibn 'Aqil، pp. 70-74.

(٤) وصيف وبغا قائدان عسكريان تركيان.

الغزنويين، الذين بدأ نفوذهم يتسع من أفغانستان حتى خوارزم. وقد وجدت فتوحات الأمير الغزنوي محمود بن سُبُكْتِكِين بالهند (ت: ٤٢١هـ) صدى لها ببغداد - عاصمة الخلافة العباسية المحتضرة - وكذلك رسائله لبيعة الخليفة القادر. وكانت فتوحات محمود بن سبكتكين تُعلَن على الملأ ببغداد. كما سيجد الخليفة القادر سنداً له في بغداد نفسها؛ يتعلق الأمر بالحنابلة الذين كان لهم نشاط معروف ببغداد، ومعارضتهم لأي مذهب غير سني، وخاصة مذهب الإمامية الشيعي.

في خضم هذا الصراع المحتدم بين الخليفة والقواد العسكريين، وبداية تحول موازين القوى لصالح الخلافة السنية، سيرفض الخليفة القادر سنة ٣٩٤ هـ تعيين البويهيين للشريف الموسوي (ت: ٤٠٠ هـ) - والد الشريف الراضي والمرتضى - قاضياً للقضاة، ويقبل تعيينه والي المظالم، وأميراً للحج.

وابتداءً من سنة ٤٠٨هـ، ومع تزايد المناوشات الطائفية، والخطر الفاطمي، بدأ الخليفة القادر مرحلة جديدة في مشروعه لاستعادة مكانة الخلافة السنية؛ ففي هذه السنة «استتاب القادر بالله أمير المؤمنين فقهاء المعتزلة الحنفية، فأظهروا الرجوع، وتبرؤوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتَّدْرِيس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوه حل بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود أمر أمير المؤمنين، واستنَّ بسننه في أعماله التي استخلفه عليها من خُراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبِّهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين، وإبعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك سُنةً في الإسلام»[١].

---

(١) «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» ١٥/ ١٢٥-١٢٦.

هذه الاستتابة التي عُرفت بالاعتقاد القادري ستُقرأ سنة **٤٣٣** هـ على الملأ في عهد الخليفة القائم الذي تولى بعد أبيه القادر. ومع أن الخليفة الجديد لم يستطع إعادة الخلافة السنية إلى مكانتها، ولا فرض الاعتقاد القادري، ولكن فكرة إعادة المكانة للخلافة وجدت من يدافع عنها من خلال المؤلفين الأُول لكتب السياسة الشرعية؛ الماوردي وابن الفراء[١].

ومن جانب آخر، انتقل الصراع القائم على السلطة بين الخلفاء والقادة العسكريين إلى النسيج الاجتماعي لسكان بغداد، فوجد كل فريق من المتصارعين من يسانده: السنة يساندون التيار السني الذي يمثله الخليفة وابن سُبُكْتِكِين، والشيعة يساندون القادة العسكريين البويهيين (الأمير البويهي بختيار). وشهدت بغداد خلال بعض السنوات أعمال شغب ومصادمات عنيفة بين أنصار الطرفين.

ويصور لنا المؤرخ الفيلسوف ابن مِسْكَوَيْهِ (ت: **٤٢١**هـ) هذه الحالة بقوله: «وانتثر النظام، وانخزل السلطان، وصارت العصبية بين هذين الصنفين في أمر الدين والدنيا بعد أن كانت في أمر الدين خاصة؛ وذلك أنّ الشيعة ثاروا بشعار بختيار والديلم، وأهل السنة ثاروا بشعار سُبكتكين والأتراك»[٢].

٣-٢ ـ النشاط السياسي للصيمري:

في هذا الإطار السياسي والتاريخي والاجتماعي والديني، يجب أن نضع النشاط السياسي للقاضي أبي عبد الله الصَّيْمَرِي.

---

(1) D. Sourdel، al Kâ'im bi Amri Allah، in Encyclopédie de l'Islam (2 éd.)، 4/478.

(٢) «تجارب الأمم وتعاقب الهمم» ٦/ ٣٧٤.

- محضر الطعن في صحة نسب الخلفاء بمصر:

في ربيع الثاني سنة ٤٠٢ هـ وأمام نجاحات الدعوة الفاطمية بالموصل، حيث خُطب فيها للخليفة الفاطمي مكان الخليفة العباسي، طلب الخليفة القادر من النسابين ومن الفقهاء كتابة محضر يبينون فيه النسب الحقيقي لفاطمية مصر.

وخلص الموقعون على هذا المحضر من «الأشراف والقضاة والفقهاء والصالحين والمعدِّلين والثقات والأماثل بما عندهم من العلم والمعرفة»[1] إلى أن الفاطميين ليسوا من سلالة فاطمة رضي الله عنها، بل هم من الديصانية، «إخوان الكافرين، ونُطَف الشّياطين»، يعود نسبهم إلى ديصان بن سعيد الخرمي. وأن هذا «الناجم بمصر، وهو منصور بن نزار المتلقب بالحاكم، حكم الله عليه بالبوار والدمار والخزي والنكال والاستيصال»[2]. وأن هذا «الناجم بمصر هو وسلفه كفار فساق فجار ملحدون زنادقة معطِّلون، وللإسلام جاحدون، ولمذهب الثَّنَوية والمجوسية معتقدون، قد عطلوا الحدود، وأباحوا الفروج، وأحلوا الخمور، وسفكوا الدماء، وسبُّوا الأنبياء، ولعنوا السلف، وادعَوا الربوبية. وكُتب في ربيع الآخر من سنة اثنتين وأربع مئة»[3].

وقد كتب خطه في المحضر خلق كثير من العلويين: المرتضى، والرضي، وابن الأزرق الموسوي، وأبو طاهر بن أبي الطيب، ومحمد بن محمد بن عمر، وابن أبي يعلى، ومن الفقهاء أبو حامد الإسفراييني، وأبو محمد الكشفلي، وأبو الحسين القُدُورِيّ، والقاضي أبو عبد الله الصَّيْمَرِيُّ.

---

(١) «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» ١٥/ ٨٢، و«تاريخ الإسلام» ٢٨/ ١١.

(٢) «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» ١٥/ ٨٣.

(٣) «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» ١٥/ ٨٣، و«تاريخ الإسلام» ٢٨/ ١١.

٤ ـ مؤلفات الصَّيْمَرِي:

لقد ظلت شخصية الصَّيْمَري ومؤلفاته حتى السنوات الأخيرة مجهولة لدى الباحثين. ومع أن كتاب الصَّيْمَري «أخبار أبي حنيفة وأصحابه» قد نُشر منذ أوائل السبيعينيات، فإن شخصية الصَّيْمَرِي ظلت يطالها النسيان، حتى صدرت أُطروحة الباحث جورج مقدسي حول ابن عقيل الحنبلي والإحياء السني في بغداد[1]؛ حيث كان من ثمار هذه الأطروحة أن عُرِّف بأعلام كبار في بغداد في القرن الرابع والخامس الهجريين، وعلى رأس هؤلاء الأعلام أبو الحسين الصَّيْمَرِي، وزميله ونظيره الشافعي أبو الطيب الطبري، وتلامذتهما، وخاصة أبا عبد الله الدامغاني الحنفي وأبا إسحاق الشيرازي الشافعي. ونتمنى بنشرنا لهذا العمل، أن نفتح باب البحث حول هذه الشخصية البارزة في المذهب الحنفي، وأحد أعلام بغداد في القرن الخامس الهجري، وأن نعيد إليها مكانتها.

١ ـ «أخبار أبي حنيفة وأصحابه»:

يُعد هذا الكتاب أشهر مؤلَّفات الصَّيْمَرِي لدى الباحثين، والمصنَّف الوحيد المطبوع له، وقد طُبع لأول مرة بعناية أبي الوفا الأفغاني ـ الذي له اهتمام بمؤلَّفات الأحناف ـ في حيدر آباد سنة **١٣٩٤/ ١٩٧٤**.

وهذا المؤلف في حقيقته كتاب في طبقات الحنفية، جمع فيه المؤلف خمساً وخمسين ترجمة موجزة لفقهاء المذهب الحنفي، إضافة إلى ترجمة موسعة لمؤسس المذهب أبي حنيفة النعمان تجاوزت أكثر من نصف المؤلف. ويقول العلامة حميد الله

---

(1) George Makdisi، Ibn ‘Aqil et la résurgence de l’islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l’Hégire). Publications de l’Institut français de Damas، 1963.

الحيدرآبادي رحمه الله عن هذه الترجمة: إنها من أحسن التراجم لأبي حنيفة.

وقد انتهى الصَّيْمَرِي من تدوين مؤلفه هذا في شهر رمضان من سنة **٤٠٣هـ** بتصميم مقصود وهدف محدد ـ كما يصرح بذلك ـ حيث حصر الصَّيْمَرِي مجال بحثه الجغرافي في العراق والمناطق المجاورة، ولم يرم أن يصنف كتاباً جامعاً للأحناف في مشارق الأرض ومغاربها. يقول الصَّيْمَرِي في ذلك «فهذا آخر ما ذكرنا من طبقات أصحابنا بالعراق وما قرب ممن وقع إلينا أخبارهم واشتهر في الناس ذِكرُهم، فأما بخُراسان وما وراء النهر فخلق عظيم لم نذكرهم»[1].

وفي الترجمة التي خصصها للكرخي (ت: **٣٤٠هـ**) يقول الصَّيْمَرِي: «ولو ذكرنا ما لا بد منه من أخبار أبي الحسن وأخبار أبي حازم لاحتجنا إلى كتاب مفرد»[2].

لقد لفت انتباهنا في كتاب «أخبار أبي حنيفة وأصحابه» مقارنةً مع كتب الطبقات الأخرى خاصيتان:

ـ الأولى ترجع إلى المنهجية المتبَعة في صياغة التراجم. إنها منهجية علماء الحديث في نقل الخبر، المعتمدة على سلسلة السند؛ فكل الأخبار التي أوردها الصيمري أخبار مسنَدة. هذه المنهجية الحديثية المتبعة في كتاب الصيمري، هي نتيجة طبيعية لتكوينه العلمي. فكما مر في سيرته العلمية، فقد حصل الصَّيْمَرِي على تكوين في علم الحديث على يد كبار العلماء في هذا المجال، ذكرنا منهم إمام الحديث في زمانه الدارقطني، وابن شاهين، وابن شاذان. ولهذا ذكره الذهبي ضمن طبقات المحدثين، ووصفه بأنه «العلامة المحدث أبو عبد الله الحسين بن علي بن محمد الصَّيْمَرِي ببغداد»[3].

---

(١) «أخبار أبي حنيفة» **١٧٣**.

(٢) «أخبار أبي حنيفة» **١٦٧**.

(٣) «تذكرة الحفاظ» **٣/ ٢٠٤**.

ـ أما الخاصية الثانية لهذا الكتاب فهي أنه يُعد أقدم كتاب في طبقات الفقهاء مطبوع حتى الآن. إضافة إلى ما ذكر، فلقد أصبح هذا الكتاب مصدراً رئيساً لكل مَن ألف بعد الصَّيْمَري في طبقات الحنفية، وإطلالة سريعة على ما بين أيدينا من هذه الطبقات تؤكد ما قلناه.

٢ ـ «شرح مختصر الطحاوي»:

كما يدل عليه عنوانه فهذا الكتاب عبارة عن شرح للمختصر الفقهي الذي ألفه أحد كبار المذهب الحنفي عبر العصور أبو جعفر الطحاوي (ت: **٣٢١هـ**). هذا المختصر جمع فيه صاحبه أصناف الفقه التي «لا يسع الإنسان جهلها، وبينت الجوابات عنها من قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد»[١]. لذا حظِي هذا المختصر بعناية كبيرة من قِبل كثير من العلماء، حيث أقبلوا عليه بالشرح والتفسير. فمن الذين قاموا بشرحه أبو بكر الجصاص (ت: ٣٧٠ هـ) الذي كان أول من قام بشرحه، ثم تبعه بعد ذلك فقيهنا الصَّيْمَرِي بشرح «في عدة مجلدات»[٢]. وإذا كان شرح الجصاص ما زال مخطوطاً[٣] فإن شرح الصَّيْمَرِي ما زال مفقوداً، لم يُوقَف عليه بعد. كما شرحه بعد الصَّيْمَرِي شمس الأئمة السَّرَخْسِي في خمسة أجزاء[٤].

٣ ـ «مسائل الخلاف في أصول الفقه»[٥]:

يُعَدُّ هذا الكتاب أهم كتب الصَّيْمَرِي على الإطلاق، ومن خلاله تظهر جليّاً شخصية الصَّيْمَرِي الفقيه الأصولي المناظر، كما حددتها لنا كتب التراجم والطبقات.

---

(١) «كشف الظنون» ٢/ ١٢٦٧-١٢٦٨.

(٢) «كشف الظنون» ٢/ ١٢٦٨.

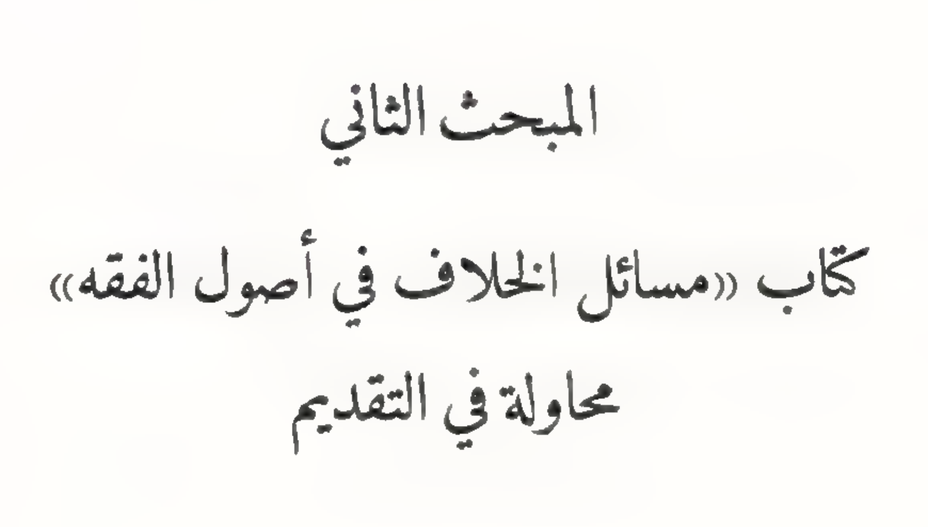
(٣) انظر: فؤاد سيزكين، «تاريخ التراث»، ١/ ٤٤١ (الطبعة الألمانية).

(٤) «كشف الظنون» ٢/ ١٢٦٨.

(٥) انظر أطروحتنا (الجزء الأول):

Les problèmes de divergences en méthodologie juridique.





المبحث الثاني

كتاب «مسائل الخلاف في أصول الفقه»
محاولة في التقديم



توثيق نسبة المخطوط للمؤلف

إن الذين ترجموا للصيمري لم يذكروا هذا الكتاب، إلا أنه لا يخالجنا شك في نسبته إليه للأسباب التالية:

١ ـ الشواهد الداخلية

الورقة الأولى للمخطوط تحمل اسم المؤلَّف كاملاً واسم المؤلف: «كتاب مسائل الخلاف في أصول الفقه تصنيف القاضي الإمام أبي عبد الله الحسين بن علي بن محمد الصَّيْمَرِي رحمه الله».

كما أن مؤلف هذا الكتاب من خلال مضمونه حنفي، إضافة إلى أن الفقهاء الأحناف المستشهَد بهم كلهم عاشوا قبل وفاة الصَّيْمَرِي.

٢ ـ الشواهد الخارجية

ـ أقدم مصدر أشار إلى الصَّيْمَرِي وكتابه هو الفقيه ابن السمعاني (ت: ٤٨٩هـ)، الذي كان حنفيّاً ثم تحول شافعيّاً؛ ففي كتابه «قواطع الأدلة» وعندما تطرق لمسألة النسخ قال: «وأما مذهب أصحاب أبي حنيفة فقد قالوا: إن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه يوجب النسخ؛ حكاه الصيمري عن أصحابه على الإطلاق»[١].

وما حكاه ابن السمعاني نجده في مسائل الخلاف على الشكل التالي: «مذهب أصحابنا أن الزيادة في النص بعد استقرار حكمه يوجب النسخ»[٢][٣].

---

(١) «قواطع الأدلة في الأصول» ١/ ٤٤١.

(٢) ينظر: ص٢٣٣.

(٣) في كتاب «قواطع الأدلة» المطبوع صُحف اسم الصَّيمَرِي إلى: الضميري.

وفي المبحث الذي خصصه للحقائق العرفية، قال: «وزعم أصحاب أبى حنيفة أنه لا يجوز أن يُراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان، وهو قول أبي القاسم، ويزعم الصيمري من أصحابهم أن هذا قول أبي حنيفة على الخصوص، وأن عند أبي يوسف ومحمد يجوز ذلك»[١].

وهذا الرأي المنسوب للصيمري نجده في كتابنا هذا حينما تطرق الصيمري لمسألة «في العبارة الواحدة هل يَجُوزُ أن يُراد بها معنيان مختلفان أم لا»[٢].

ونفس الأمر في مسألة إجماع الخلفاء الأربعة، حيث قال ابن السمعاني: «وقال بعضهم: إذا أجمع الخلفاء الأربعة لم يُعتد بغيرهم، وذهب إلى هذا القاضي أبو حازم من أصحاب أبي حنيفة، وحكاه الصيمري عنه»[٣].

ـ كما ذكر آل تيمية الصَّيْمَرِي في كتابهم «المسودة»، حيث ورد فيه: «زعم القاضي الصَّيْمَرِي الحنفي أن الصحابي إذا قال: هذا كتاب رسول الله ﷺ، فهو مرسَل، حتى يقول: حدثني بما فيه؛ لأن قوله: هذا كتاب رسول الله يحتمل: هذا كتابه دفعه إلي وقال: اعمل بما فيه، أو أدّه عني، وهذا مرسَل، لا يختلف أهل الأصول في ذلك، فهو مثل المحدِّث إذا دفع الكتاب إلى غيره وقال: اروِه، فإنه يكون مناولة أو يكون إجازة، لا سماعاً، ذكره في كتاب الصدقة لأبي بكر رضي الله عنه»[٤]. ونظن أن هذا النقل غير صحيح؛ لأن ما نُسب إلى الصيمري لا يوجد في كتابه هذا.

ـ بعد ذلك نجد عالِماً كبيراً في مجال علم أصول الفقه، اشتهر بأنه جمع أكبر

---

(١) «قواطع الأدلة في الأصول» ١/ ٢٧٧.

(٢) ينظر: ص١٨٧.

(٣) «قواطع الأدلة في الأصول» ٢/ ٢١.

(٤) «المسودة في أصول الفقه» ٢٦٠.

عدد من المؤلفات الأصولية واطلع عليها، وهو بدر الدين الزَّرْكَشي (٧٩٤ هـ) صاحب الموسوعة الأصولية «البحر المحيط في أصول الفقه»، الذي كان بحوزته جل ما صُنف قبله في أصول الفقه؛ ففي كتابه «سلاسل الذهب في أصول الفقه»[(١)] وهو يناقش حجية مسألة إجماع الخلفاء الأربعة، كتب الزركشي يقول: «قال القاضي أبو حازم من الحنفية ـ كما حكاه الصَّيْمَرِي عنه ـ: إجماع الخلفاء الأربعة حجة»[(٢)]. هذا النص نجد مقابله في مخطوطنا «مسائل الخلاف»؛ حيث يقول الصَّيْمَرِي: «كان أبو حازم يقول: إن ذلك يكون حجة يمنع خلافه»[(٣)].

وفي مسألة إنكار المجاز يقول الزركشي في «البحر المحيط»: «وحكاه أبو عبد الله الصَّيْمَرِي من الحنفية في كتابه في الأصول عن أبي مسلم بن يحيى الأصفهاني»[(٤)]، وهو نص نجده في كتابنا هذا[(٥)].

وفي مسألة من هو الصحابي، نقل الزركشي ما أورده الصيمري فقال: «وقال أبو عبد الله الصَّيْمَرِي من الحنفية: لا يجوز عندنا الإخبار عن أحد بأنه صحابي إلا بعد وقوع العلم به؛ إما اضطراراً أو اكتساباً، وقيل: يجوز أن يخبر بذلك إذا أخبر به الصحابي»[(٦)(٧)].

وبهذا يكون ما سقناه من أدلة كافياً لنسبة هذا الكتاب للصيمري.

---

(١) الزركشي، «سلاسل الذهب في أصول الفقه» (رسالة مرقونة)، تحقيق ودراسة محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٣-١٤٠٤.

(٢) «سلاسل الذهب» ٢٩٢.

(٣) ينظر: ص٣٥٤.

(٤) «البحر المحيط» ٣/ ٤٧.

(٥) ينظر: ص٢٠٧.

(٦) «البحر المحيط» ٦/ ١٩٩.

(٧) ينظر: ص٣٠٥.

توثيق عنوان المخطوط

بعدما تأكد لنا بما لا يدع مجالاً للشك نسبة كتاب «مسائل الخلاف في أصول الفقه» إلى الصَّيْمَرِي، نتطرق الآن إلى توثيق عنوان الكتاب.

ـ ورد على صفحة العنوان «كتاب مسائل الخلاف في أصول الفقه تصنيف القاضي الإمام أبي عبد الله الحسين بن علي بن محمد الصَّيْمَرِي رحمه الله».

ـ كما أن الكتاب هو عبارة عن مجموعة من المسائل تخص جل مباحث أصول الفقه، وفي كل مرة يبدأ الموضوع بإحدى المسائل المختلَف فيها بين المذاهب الأصولية، إذن مضمون الكتاب يتوافق تماماً مع عنوانه.

أما الأدلة الخارجية على صحة عنوان الكتاب، فبمراجعة كتب الأصول، توفر لدينا عدد لا بأس به منها، نذكر منها:

ـ ما ورد عند الزركشي والشوكاني، فقد جاء في «البحر المحيط» للزركشي: «قال القاضي أبو عبد الله الصَّيْمَرِي الحنفي في كتابه «مسائل الخلاف في أصول الفقه»: دعوى العموم في الأفعال لا يصح عند أصحابنا، وقال بعض أصحاب الشافعي: ودليلنا أن العموم ما اشتمل على أشياء متغايرة، والفعل لا يقع إلا على درجة واحدة»[1][2].

وفي مسألة أخرى ذكر الزركشي ما يلي: «ذكر القاضي أبو عبد الله الصَّيْمَرِي

---

(١) «البحر المحيط في أصول الفقه» ٤/ ١١.

(٢) ينظر: ص١٦٩.

من أئمة الحنفية في كتابه «مسائل الخلاف في الأصول» خلافاً في أنه هل يجوز أن يبعث الله تعالى نبيّاً تكون شريعته مثل الذي قبله، أم يجب أن تكون له شريعة مفردة؟ قال: أما من جهة العقل فهو جائز، ومن الناس من قال: لا بد أن يختص بشريعة [غير شريعة] من قبله. انتهى»[1].[2].

أما الشوكاني، فقد قال في مسألة عموم الأحكام: «قالَ الْقاضِي أَبُو عَبْدِ اللهِ الصَّيْمَرِيُّ الْحَنَفِيُّ فِي كِتابِهِ «مَسائِلِ الْخِلافِ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ»: دَعْوَى الْعُمُومِ فِي الْأَفْعالِ لا تَصِحُّ عِنْدَ أَصْحابِنا، وَدَلِيلُنا: أَنَّ الْعُمُومَ ما اشْتَمَلَ عَلَى أَشْياءَ مُتَغايِرة، والْفِعْلُ لا يَقَعُ إِلّا عَلَى دَرَجة واحِدة»[3].

وفي المخطوط الذي بين أيدينا نجد ما يلي: «لا يصح ذلك عند أصحابنا وعند كثير من أهل العلم. وقال بعض أصحاب الشافعي: يصح ذلك. دليلنا أن العموم عبارة عما اشتمل على أشياء متغايرة»[4].

من كل ما سبق يتبين لنا أن اسم كتاب الصَّيْمَرِي هذا هو «مسائل الخلاف في أصول الفقه».

* * *

---

(١) «البحر المحيط» ٨/ ٥٠.

(٢) ينظر: ص٢١٨.

(٣) «إرشاد الفحول» ٢٠٠.

(٤) ينظر: ص١٦٩.

وصف النسخة المعتمدة

توجد من هذا الكتاب نسخة فريدة بمكتبة شستربيتي بدبلن (أيرلندا)، تحت رقم ٣٧٥٧ عربي، في ١٥٦ ورقة، مساحتها ١٦٠× ١٢٠ مم. هذه النسخة مكتوبة بخط نسخي واضح، سهل القراءة، ومسطرتها ١٧ سطراً. ناسخها هو منصور بن غانم بن محمد بن علي بن الحسن القيسي. انتهى من نسخها في أحد عشر من صفر سنة اثنتي عشرة وخمس مئة.

لقد كان هذا المخطوط، نظراً لقيمته العلمية، معروفاً لدى مجموعة من الباحثين المهتمين بأصول الفقه بفرنسا، نذكر منهم المرحوم محمد حميد الله، والمستشرق الفرنسي روبير برنشفيك (ت: ١٩٩٠م) Robert Brunschvig[1]، وتلميذيه أستاذنا عبد المجيد تركي وماري برنان Marie Bernand، إلا أن حالة المخطوط غير منظمة، حيث اختلطت أوراقه، بحيث أصبح عسيراً على الباحث قراءته بانتظام، مما جعلهم يُعرِضون عن دراسته ونشره. ونظن أن هذا الخلل في ترتيب المخطوط وقع عندما جُمعت كراسات هذا المُصَنَّف في كتاب، فاختلطت بعضها ببعض. فمثلاً باب الاجتهاد يبدأ من الورقة [٨٧ و] وحينما نصل إلى نهاية الورقة [١٠١ و]، سنجد أن تكملة هذا المبحث توجد في الورقة [١١ ظ]، وبعد هذه الورقة نتابع النص في الورقة [١٥٢ ظ].

---

(١) انظر عنه مقالتنا: «المستشرق الفرنسي روبير برمشفيج Robert Brunschvig ١٩٠٥-١٩٨٣ وأعماله»، مجلة آفاق الثقافة والتراث ـ الإمارات العربية المتحدة، ص ٢٣-٣٨، س٢٤، ع ٩٥، ذو الحجة ١٤٣٧هـ/ أيلول ـ سبتمبر ٢٠١٦م.

وقد كان ذلك إحدى الصعوبات التي واجهتنا في تحقيق هذا النص، إضافة إلى الاعتماد على نسخة فريدة، لكن استطعنا ـ بحمد الله وتوفيقه ـ أن نجمع شتاته، ونُرتبه تباعاً، ونُعيده إلى أصله الأول الذي كان عليه.

* * *

منهجية التحقيق

١ ـ اعتمدتُ في إخراج هذا الكتاب على النسخة الوحيدة المعروفة: نسخة مكتبة شستر بيتي.

٢ ـ وثقتُ الآيات القرآنية وضبطتها، فذكرت اسم السورة، ورقم الآية.

٣ ـ خرجت الأحاديث النبوية من مصادرها.

٤ ـ خرجت الآثار التي ذكرها المؤلف، وعزوتها إلى مصادرها.

٥ ـ شرحت بعض الكلمات الغامضة؛ تسهيلاً للقارئ لاستيعاب المعنى.

٦ ـ عرفت بالأعلام الذين ذكرهم المؤلف، إلا من ذاعت شهرتهم؛ كبعض الصحابة، ومؤسسي المذاهب.

٧ ـ كل إضافة من عندي إلى نص الكتاب جعلتها بين معقوفتين.

٨ ـ ختمت الكتاب بمجموعة من الفهارس:

ـ فهرس الآيات.

ـ فهرس الأحاديث.

ـ فهرس الأحاديث المسماة.

ـ فهرس الأعلام.

ـ فهرس المذاهب والفرق.

ـ فهرس المصادر والمراجع.

ـ المراجع باللغة الأجنبية.

ـ فهرس المحتويات.

تقديم الكتاب

ينتمي هذا الكتاب الأصولي ـ بحكم طريقة تصنيفه والمنهجية المتبَعة فيه ـ إلى فن الجدل، أو ما يمكن أن يطلق عليه «الفنون الجدلية»، وهذه العبارة هي اسم جامع لثلاثة فنون متداخلة ومترابطة ـ إلى درجة أنها تشتبه على غير المحققين ـ : آداب البحث، والخلافيات، والجدل[1].

وقد نبه أستاذنا عبد المجيد التركي إلى الخلط الذي وقع في تحديد كل من المصطلحات الثلاث بقوله: «أُسيء تحديدها لدى بعض المؤرخين وكتاب السير والمترجمين، الذين وصلوا إلى حد الخلط بينها وجعلها في نوع واحد هو الجدل، أو النظر ـ وهما مصطلحان عامان ـ فإن من الممكن أن نجد لكل منهما مفهوماً خاصّاً مركزاً على اعتبارات جوهرية»[2]. وهذا الخلط لاحظه طاش كبرى زاده ـ من قبل ـ ؛ حيث أشار إلى أن طلبة زمانه «لا يتفطنون للفرق بين الخلاف والجدل والمناظرة»[3].

١ ـ آداب البحث:

فأما آداب البحث، فهي تلك الآداب والأحكام التي يجب على المتناظرين الالتزام بها خلال مناظراتهم. وقد جاء تعريف «آداب البحث» عند ابن خلدون في

---

(١) للمزيد من التفصيل ينظر تقديمنا لكتاب «غاية الأمل في علم الجدل» للآمدي، ٥٩-٦٥.

(٢) «مناظرات في أصول الشريعة» ٣٨.

(٣) «مفتاح السعادة» ١/ ٣٠٧.

معرض كلامه عن الجدل، وإن كانت هذه الآداب تلزم المتناظرين سواء في مجال الخلاف الفقهي (الخلافيات)، أو الخلاف الأصولي (الجدل).

يقول ابن خلدون: «فإنّه لمّا كان باب المناظرة في الرّدّ والقبول متّسعاً، وكلّ واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً، ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمّة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرّدّ والقبول، وكيف يكون حال المستدِلّ والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً، وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً ومحلّ اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السّكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه: إنّه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال الّتي يُتوصَّل بها إلى حفظ رأي وهدمه، سواء كان ذلك الرّأي من الفقه أو غيره»[١].

أما صاحب «أبجد العلوم» فقد عرفه بقوله: «ويقال له: علم المناظرة، قال أبو الخير في «مفتاح السعادة»: هو علم يُبحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المتناظرين. وموضوعه: الأدلة من حيث إنها يثبُت بها المدعى على الغير. ومبادئه أمور بينة بنفسها. والغرض منه: تحصيل ملكة طرق المناظرة؛ لئلا يقع الخبط في البحث فيتضح الصواب»[٢].

٢ ـ علم الخلاف:

أما الخلافيات، فقد حاول ابن خلدون تحديدها حين قال: «فاعلم أنّ هذا الفقه المستنبَط من الأدلّة الشّرعيّة كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم

---

(١) «المقدمة» ٥٧٩.

(٢) «أبجد العلوم» ٢٥٥.

وأنظارهم خلافاً لا بدّ من وقوعه لما قدّمناه»[١]. ولكن كان من أثر الخلاف الفقهي أن ازدهرت المناظرات، سواء فيما يخص الخلاف الأصولي (الجدل) أو الخلاف الفقهي. وربطاً للخلاف وشيوع المناظرات، يقول ابن خلدون: «وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كلّ منهم مذهب إمامه، تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة، يحتجّ بها كلٌّ على صحّة مذهبه الّذي قلّده وتمسّك به. وأُجريت في مسائل الشّريعة كلّها وفي كلّ باب من أبواب الفقه؛ فتارَةً يكون الخلاف بين الشّافعيّ ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارَةً بين مالك وأبي حنيفة، والشّافعيُّ يوافق أحدهما، وتارَةً بين الشّافعيّ وأبي حنيفة، ومالكٌ يوافق أحدهما. وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمّة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم»[٢].

وبالنسبة لابن خلدون، فإن العالم بالخلافيات لا بد له من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى الاستنباط. وإذا كان المجتهد يحتاج إليها لعملية الاستنباط، فإن صاحب الخلافيات «يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبَطة من أن يهدمها المخالف بأدلّته»[٣]. فالخلاف الفقهي ليس في الحقيقة سوى نتيجة للخلاف حول الأصول المؤسسة للفروع.

وهذه العلاقة العضوية التي تربط علم الخلاف بأصول الفقه التي أشار إليها ابن خلدون، يعبر عنها القنوجي وهو يتحدث عن علم الخلاف بقوله: «ومبادؤه مستنبطة من علم الجدل، والجدل بمنزلة المادة، والخلاف بمنزلة الصورة»[٤].

---

(١) «المقدمة» ٥٧٧.

(٢) «المقدمة» ٥٧٨.

(٣) «المقدمة» ٥٧٨.

(٤) «أبجد العلوم» ٣٩٤.

٣ ـ علم الجدل:

إذا كانت الخلافيات أو علم الخلاف خاص بالفروع الفقهية، فإن الجدل هو الخلاف الخاص بالخلاف الأصولي. ولقد عرف العلماء قديماً وحديثاً الجدل بتعاريف متنوعة ومتعددة، وإن كان تعريف بعضهم لا يخرج عما أشرنا إليه من قبل حين يخلطون بينه وبين العلوم الأخرى (آداب البحث، والخلافيات).

ولعل الطوفي، الذي عاش في حقبة وصل فيها هذا العلم مبلغاً، هو خير من يعطينا تعريفاً للجدل مستوعباً كثيراً من التعاريف التي سبقته؛ ففي كتابه الذي خصصه للجدل «علم الجذل في علم الجدل»، وبعدما أشار إلى تعريف بعضهم للجدل بقوله: «قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتياب»[1]؛ قدم الطوفي التعريف الذي ارتضاه فقال: «ولك أن تقول فيه: إنه رد الخصم عن رأيه إلى غيره بالحجة. أو يقال: علم أو آلة يُتوصل بها إلى فتل الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل. وإنما قلنا: عن رأيه إلى غيره ولم نقل: إلى رأي خصمه المناظر له؛ لأن الخصم قد يناظر عن مذهب غيره إعانةً لذلك الغير؛ كالحنبلي ينصر مذهب بعض الطوائف الثلاثة، وقد يكون مقصوده إفساد مذهب الخصم لا تصحيح مذهبه هو، فلا جرم يرجح أي مذهب كان، ويقابل به مذهب خصمه، وبه حصل مقصوده»[2].

وفي نهاية مقدمة كتابه التي خصصها لتعريف الجدل، يختم الطوفي مبحثه ليذكّر القارئ بالعلاقة التي تربط الجدل بأصول الفقه؛ لأن مجال اشتغال الجدل (مادته) هي أصول الفقه، كما أن مادة علم الخلافيات هي الفروع. يقول الطوفي في

---

(١) «علم الجذل في علم الجدل» ٣.

(٢) المصدر السابق ٣.

ذلك: «واعلم أن مادة الجدل أصول الفقه من حيث هي؛ إذ نسبته إليها نسبة معرفة نظم الشعر إلى معرفة أصيل اللغة، فالجدل إذن أصول فقه خاص، فهي تلزم الجدل وهو لا يلزمها؛ لأنها أعم منه وهو أخص منها»[1].

ولا يبعد عما أشار إليه الطوفي من العلاقة بين الجدل وأصول الفقه، ما عنون به ابن خلدون المبحث الذي قرره لهذه المباحث «في أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات»، إشارة منه إلى أن الجدل فرع لأصول الفقه.

ومن خلال المقارنة بين كتاب الصيمري «مسائل الخلاف في أصول الفقه»، وكتب الأصول الأخرى، يتبين الفرق بين الأصولي والجدلي، فالأُصولي يبحث عن الدليل الإجمالي مُطلَقاً، بينما الجدلي يبحث عنه بشرط المنازعة فيه.

* * *

(١) المصدر السابق ٤.

منهج المؤلف وقيمة كتابه

مباحث الكتاب:

مع أن الصَّيْمَرِي صنف كتابه «مسائل الخلاف في أصول الفقه» على طريقة الجدليين، وربما تأثر كذلك بالطرق المتبَعة في مصنفات الخلاف الفقهي الذي بلغ مرحلة كبيرة من إحكام الصنعة، فإنه فيما يخص التقسيم الموضوعي لكتابه اعتمد التقسيم الذي نجده عند الحنفية المتأخرين؛ كالسَّرَخْسِي (ت: ٤٩٠ هـ)، والبزدوي (ت: ٤٨٣ هـ). هذا التقسيم نظن أن الجصاص (ت: ٣٧٠ هـ) هو أول من صاغه، والذي سيخضع لبعض التعديلات عند الأحناف المتأخرين. ونشير هنا إلى أن كتاب الجصاص «الفصول في الأصول» قد صُمم على نفس الطريقة مع بعض الاختلافات بينه وبين كتاب الصَّيْمَرِي:

- كتاب الصَّيْمَرِي أُلف في إطار معين، وهو الجدل، أي في إطار المسائل المختلَف فيها في أصول الفقه بين الأحناف والمذاهب الأخرى. وكأي مناظر فإن الصَّيْمَرِي كان يسعى إلى البرهنة على صحة الآراء الحنفية إزاء المذاهب الأخرى المخالفة.

- أما كتاب أبي بكر الجصاص، فقد أُلف في إطار هدفين محددين:

* التأسيس لأصول فقه خاصة بالمذهب الحنفي، تختلف في تفاصيلها عما توصل إليه الإمام الشافعي.

* تمكين الحنفية من كتاب يضاهي وينافس كتاب «الرسالة» للشافعي.

أما كتاب الصَّيْمري، فيمكن تقسيمه إلى ثلاثة مباحث كبرى، أو إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ ـ القسم الأول، وهو ما يمكن أن نسميه المبحث الخاص بالمباحث اللغوية المتعلقة بالكتاب والسنة. ويضم هذا القسم المباحث التالية:

ـ مبحث الأمر والنهي.

ـ مبحث العام والخاص.

ـ مبحث البيان.

ـ مبحث الأفعال.

ـ مبحث النسخ.

٢ ـ أما القسم الثاني، فقد خصصه للمصادر، ويضم المباحث التالية:

ـ مبحث الأخبار.

ـ مبحث الإجماع.

ـ مبحث القياس.

٣ ـ أما القسم الثالث والأخير فقد خصصه للاجتهاد.

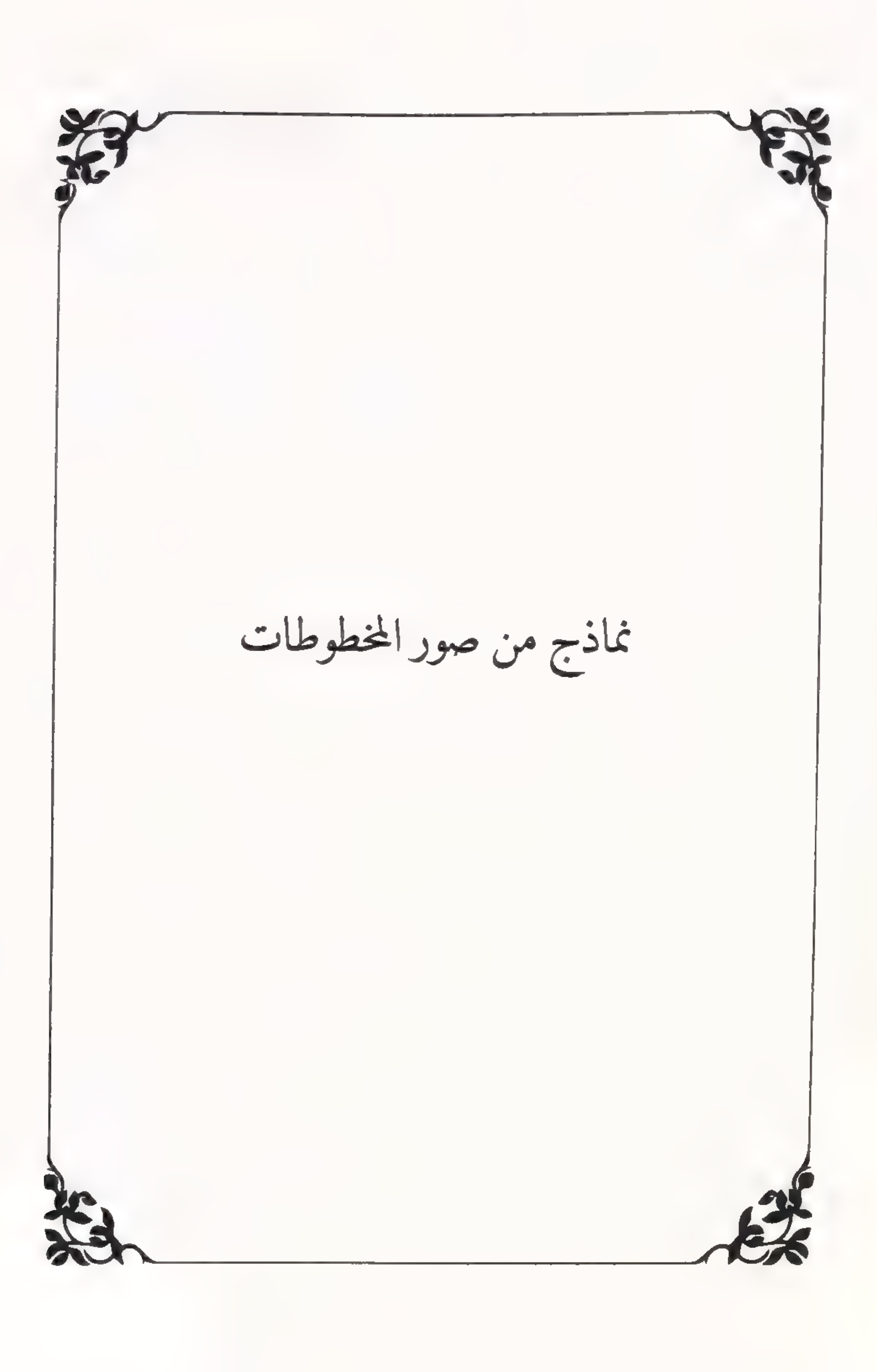
وإذا كانت الخلافيات أو علم الخلاف يقوم على استعراض المسائل الخلافية في فروع الفقه، ثم محاولة نقض ما ذهب إليه الخصم، بالأدلة والبراهين، وبيان صحة ما ذهب إليه هو أو ما ذهب إليه مذهبه، فإن علم الجدل ـ وكتاب الصيمري نموذج لذلك ـ تُستعرض فيه المسائل الخلافية في أصول الفقه (هل الأمر يفيد الوجوب أم لا)، ويسوق المجادل الحجج والبراهين لتقويض رأي ومذهب مناظره من جهة، والحجج التي تؤيد ما ذهب إليه.

لقد كان هدف الصيمري من كتابه هذا واضحاً من خلال عنوانه «مسائل

الخلاف في أصول الفقه»؛ فهو لم يؤلف كتاباً في أصول الفقه على شاكلة الكتب السابقة، وإنما أراد أن يُفرِد المسائل المختلَف حولها في جل مسائل علم أصول الفقه. ولهذا فطريقته في عرض مسائله تختلف عن طريقة العرض التي نجدها في كتب الأصول؛ فهو مثلاً لا يبدأ بتعريف الأمر أو النهي، بل يبدأ مباشرة بطرح المسائل المختلَف حولها في الأمر أو النهي.

ويبدأ الصيمري كل مسألة بذكر الآراء المختلفة، مبتدئاً بذكر رأي مدرسته، معتمداً في جل كتابه على رأي الجصاص، ثم بعد ذلك يذكر آراء المذاهب المختلفة، خاصة الشافعية، حيث كانت تشكل مع الأحناف أهم المذاهب الفقهية ببغداد. وفي المرحلة الثانية يبسط الصيمري الأدلة التي اعتمد عليها الرأي الذي اختاره، فجاء تحليله مفصلاً، وبناء كتابه ومنهجه محكماً. وبنفس الطريقة يبسط الصيمري أدلة الرأي أو الآراء المخالفة، وكذلك تحليل الخصم. وفي المرحلة الأخيرة يحاول الصيمري أن ينتقد الأدلة التي اعتمد عليها الخصم، ويدحض كذلك الانتقادات الموجَّهة إلى مذهبه، فيحاول أن يظهر صواب الآراء التي ذهب إليها.

ومن هنا تكمن قيمة هذا الكتاب، فهو أقدم كتاب يصلنا ـ بل ربما الوحيد على حد علمنا ـ أُلف خصيصاً لهذا الغرض: الخلاف في أصول الفقه؛ فإذا كانت المكتبة الإسلامية تزخر بالعديد من المؤلفات حول الخلاف الفقهي، فنظن أن هذا الكتاب هو الوحيد المخصص حصرياً للمسائل المختلَف حولها في أصول الفقه. كما أن نشر هذا الكتاب سيُمَكِّنُ من معرفة مكانته ضمن كتب الأصول وكتب الجدل، والإضافة التي قدمها الصيمري لهذين العلمين. كما سيُظْهِرُ أَثَرَ الصيمري وكتابه على من جاء بعده، خصوصاً ممن حضر مناظراته أو دروسه، أو استفاد من علمه أو من كتابه، ونخص بالذكر الباجي المالكي، والشيرازي الشافعي، والقاضي أبا يعلى الفراء الحنبلي (ت: ٤٥٨هـ) وتلميذه أبا الخطاب الكلوذاني (ت: ٥١٠هـ).



نماذج من صور المخطوطات

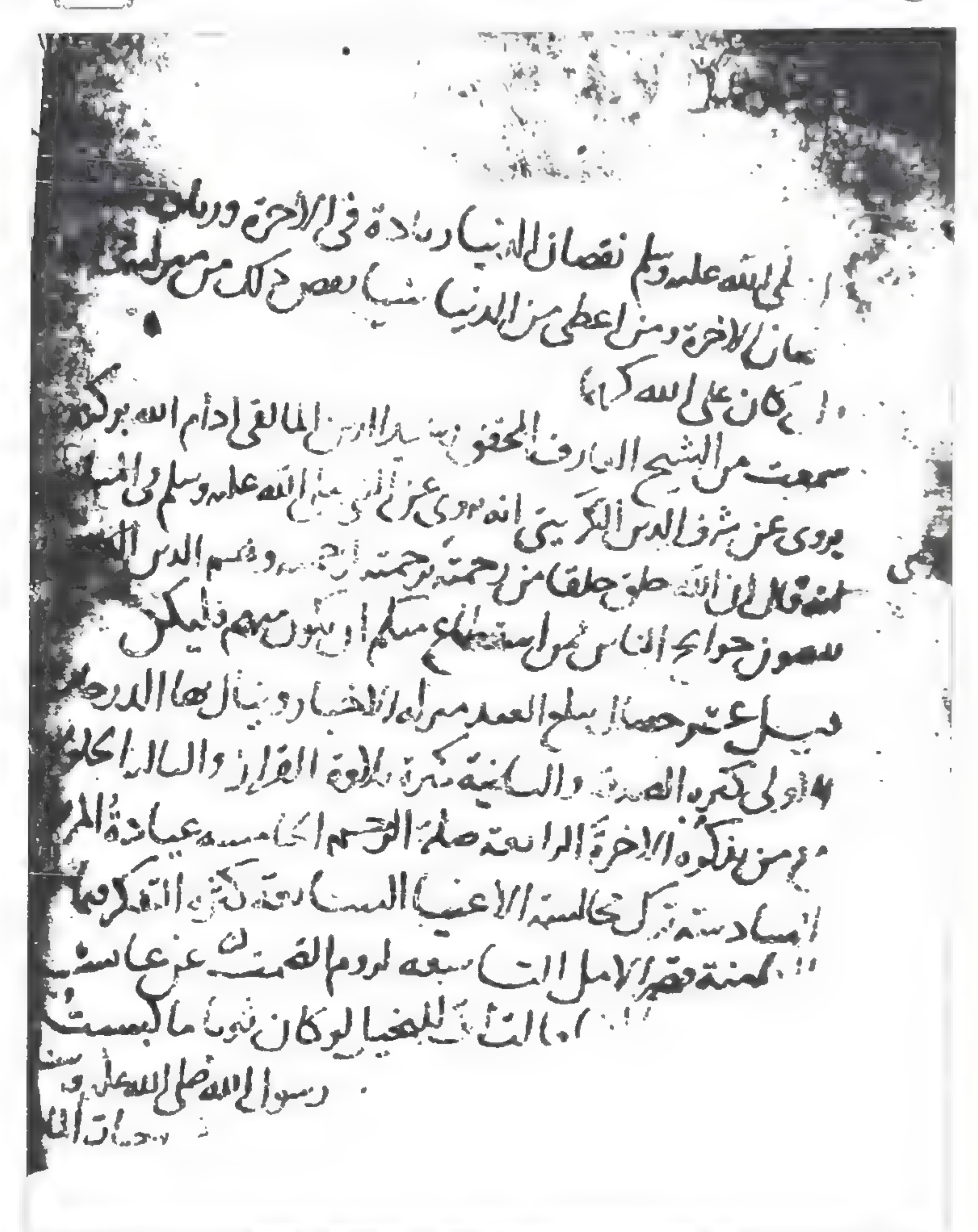


كتاب
مسائل الخلاف في أصول
الفقه تصنيف القاضي الإمام
أبي عبد الله الحسين بن علي
بن محمد الصيمري رحمه الله

صفحة العنوان

بسم الله الرحمن الرحيم
مسألة في أن حقيقة اسم الأمر يختص القول دون الفعل أو هو
حقيقة فيهما قال أصحابنا رحمة الله عليهم حقيقة اسم الأمر يتناول
القول وهو إذا أورد في الفعل مجاز وإلى هذا القول ذهب عامة الفقها
والمتكلمين ٥ وقال طائفة من أصحاب مالك والشافعي إلى هذا
رحمة الله عليهم إن الأمر حقيقة في القول والفعل جميعا ٥ والذي دعاهم
إلى هذا القول اعتقادهم أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ظاهرها
الوجوب لتناول اسم الأمر لتلك الأفعال وقيام الدلالة عندهم
على أن الأمر على الوجوب والذي يدل على بطلان هذا القول هو أن
لفظ الأمر يشتق منه لمن أضيف إليه اسم آمر ٥ كما أن لفظ الضرب
يشتق منه لمن أضيف إليه اسم ضارب لأن الأمر يتعلق بآمر ومأمور
به كما أن الضرب يتعلق بضارب ومضروب فإذا كان كذلك ولم يصح
أن يشتق من الفعل لمن أضيف الفعل إليه اسم آمر وصح ذلك في
القول دلنا ذلك على أنه حقيقة في القول مجاز في الفعل ٥ ٥
دليل آخر ٥ وهو أن اسم الحقائق لا ينتفي عن مسمياتها
بحال ألا ترى أن اسم الأب لما كان حقيقة في الأب الأدنى لم يجز أن ينفى ذلك عنه

الورقة الأولى من الكتاب



صلى الله عليه وسلم نقصان الدنيا زيادة في الآخرة ورب[illegible]

[illegible]ان الآخرة ومن أعطي من الدنيا شيئا نقص ح[illegible] كل من [illegible]

[illegible] كان على الله كريما

سمعت من الشيخ العارف المحقق [illegible] المالقي أدام الله بركته

يروي عن شرف الدين الكريني أنه يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في [illegible]

أنه قال إن الله خلق خلقا من رحمته برحمته [illegible] وقسم الدين [illegible]

يقضون حوائج الناس من استطاع منكم أن يكون منهم فليكن

قيل عشر خصال يبلغ العبد بها منازل الأخيار وينال بها الدرجات

الأولى كثرة الصدقة والثانية كثرة تلاوة القرآن والثالثة [illegible]

[illegible] من يذكره الآخرة الرابعة صلة الرحم الخامسة عيادة المر[illegible]

السادسة ترك مجالسة الأغنياء السابعة كثرة التفكر فيما

الثامنة قصر الأمل التاسعة لزوم الصمت عن عائشة

[illegible] البتة للخبال لو كان ثوبا ما لبست

رسول الله صلى الله عليه و[illegible]

[illegible]

الورقة الأخيرة من الكتاب



مسائل الخلاف

في أصول الفقه

تصنيف

القاضي الحسين بن علي الصيمري

(٣٥١ - ٤٣٩ هجرية)

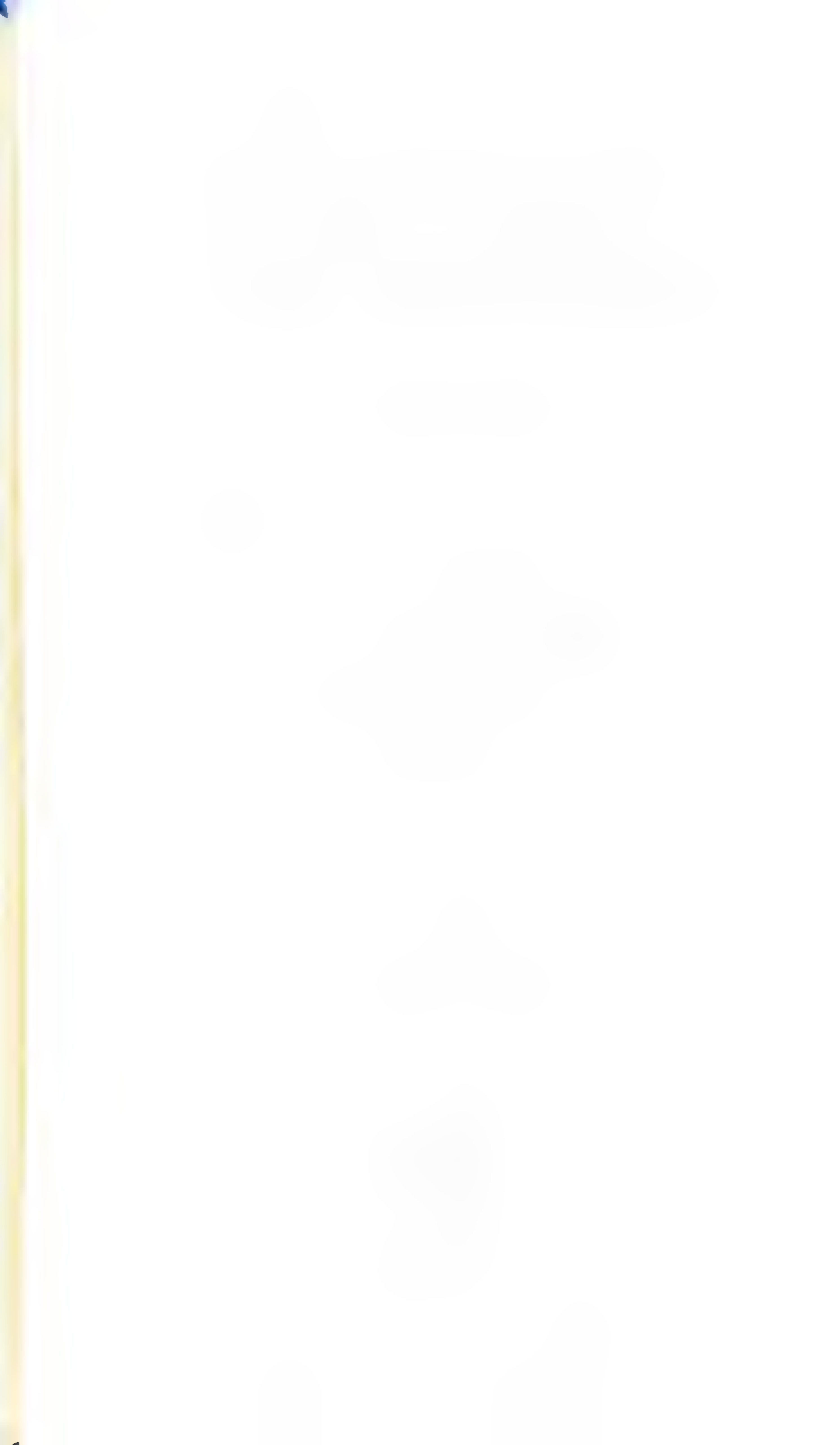
رحمه الله تعالى

تقديم وتحقيق

الدكتور عبد الواحد جهداني



دار الفتح
للدراسات والنشر



/ بسم الله الرحمن الرحيم [١٠١]

[بابُ الأَمْرِ والنَّهْيِ]

مسألة: في أنّ حقيقةَ اسْمِ الأَمْرِ يَخْتَصُّ القَوْلَ دونَ الفِعْلِ أوْ هو حقيقةٌ فِيهما

قالَ أَصْحابُنا رحمة الله عليهم: حقيقةُ اسمِ الأَمْرِ يتناولُ القولَ، وهو إذا وَرَدَ في الفِعْل مجازٌ[١]. وإلى هذا القول ذَهب عامةُ الفقهاءِ والمُتكلِّمينَ.

وقالت طائفة من أصحاب مالك والشافعي رحمة الله عليهم: إنَّ الأَمْرَ حقيقةٌ في القَوْلِ والفِعْل جميعاً[٢].

والذي دَعاهُمْ إلى هذا القولِ اعتقادُهُمْ[٣] أنَّ أفعال النَّبيِّ ﷺ ظاهرها

---

(١) وافقهم من المالكية ابن خويز منداد، ومن الشافعية الشيرازي، وهو مذهب الإمام أحمد. «الفصول» ٣/ ٢١٨-٢٢٥، و«إحكام الفصول» ٢٢٦، و«شرح اللمع» ١/ ١٩١، و«التمهيد» ١/ ١٤١-١٤٣.

(٢) قال الباجي: الأمر حقيقة على القول والفعل، وإليه ذهب أكثر الشافعية. «إحكام الفصول» ٢٢٦.

وهناك مذاهب أخرى؛ فقد نص أبو الحسين البصري على أنه مشترك، ونسب إلى ابن سريج الشافعي القول بالتوقف. «المعتمد» ١/ ٤٥، و«أصول السرخسي» ١/ ١٥.

(٣) في الأصل ما صورته: اعقادهم.

الوجوب؛ لتناول اسم الْأَمرِ لتلك الأفعال، وقيام الدلالةِ عندهم على أنَّ الْأَمْرَ على الوجوب.

والذي يَدُلُّ على بُطْلان هذا القول، هو أنَّ لفظ الْأَمْرِ يُشتقُّ منه لمن أُضيفَ إليه اسم آمر، كما أنَّ لفظ الضَّرْبِ يُشْتَقُّ منه لمن أُضيفَ إليه اسم ضارب؛ لأنَّ الْأَمْرَ يتعلَّقُ بأمرٍ ومأمورٍ به، كما أنَّ الضَّرْبَ يتعلَّقُ بِضارِبٍ ومَضْرُوبٍ.

وإذا كان كذلك، ولمْ يصحَّ أنْ يُشْتَقَّ من الفِعْل لِمَنْ أُضِيفَ الفِعْلُ إليه اسم أَمْرٍ، وصحَّ ذلك في القولِ، دلَّنا على أنَّه حقيقةٌ في القولِ، مجازٌ في الفِعْلِ.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنَّ اسمَ الحقائقِ لا يَنتفِي عن مُسمياتها بِحالٍ. ألا ترى أنَّ اسم الأبِ لمّا كان حقيقةً في الأبِ الأَدْنَى، لم يَجُزْ أنَّ ينتفيَ ذلك عنه/ . [٢٠ ص] ولما كان مَجازاً في الجدِّ، حَسُنَ أنْ ينتفيَ عنه الاسم؛ فيُقال: هو جَدٌّ وليس بأبٍ[1].

كذلك لما حَسُنَ أنْ ينتفيَ اسم الْأَمْرِ عن الفِعْل بحال بأنْ يقال: فلان لم يأمر اليوم بشيء، وإنْ كان قد فعل أفعالاً كثيرةً، دلنا ذلك على أنَّ اسم الْأَمْرِ مجازٌ في الفعلِ، كما أنَّ اسم الأب مجازٌ في الجدِّ.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنَّ الْأَمْرَ إلى السؤالِ والطَّلَبِ أقربُ منه إلى الفِعْلِ؛ لأنَّ صيغة الْأَمْرِ وصيغة السؤال والطلب واحدة[2]، وإنما فَرَّقوا بينهما بالرَّسم

---

(١) قال السرخسي: التفاوت بين الحقيقة والمجاز في اللزوم والدوام من حيث إن الحقيقة لا تحتمل النفي عن موضعها، والمجاز يحتمل ذلك، وهو العلامة في معرفة الفرق بينهما. «أصول السرخسي» ١/ ١٧٣.

(٢) في الأصل: واحد.

فقالوا: إنّ قول القائلِ لمن دونهْ: افعلْ[١] فهذا أمرٌ. وهذا اللَّفْظُ بعينه إذا قاله[٢] لمن هو فَوقَهُ كان سُؤالاً وطَلَباً.

فإذا كان لفظ الْأَمْرِ في السُّؤالِ والطَّلَبِ مجازاً مع تساويهما في الصِّيغةِ، وقُرب أحدهما من الآخر، فلأنْ يكون مجازاً في الفِعْلِ الذي لا صِيغة له أوْلَى وأحْرَى.

احْتَجَّ المُخالِفُ بقول الله تعالى ذِكرُه: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧] يعني فعله.

وقول القائل: أمرُ فلانٍ مُستَقيمٌ، يريد فِعْلَهُ. ويقال: انظر إلى أمرِ الله، ويراد أَفْعَاله؛ لأنَّ الْأَمْرَ لا يصِحُّ النَّظَرُ إليه.

والجوابُ أنَّه ليسَ في شيءٍ ممّا ذَكرتَهُ دَلالةٌ على مَوضِعِ الخِلاف؛ لأنّا لا نَمْنَعُ من استعمالِ ذلك في الفِعْلِ على طريقِ الاتِّساع والمَجازِ، وإنما الخِلافُ في كونه حقيقة، ولا دَلالةَ فيما اسْتشهدتَ به على أنَّه حقيقة.

* * *

---

(١) هذا تعريف المعتزلة للأمر؛ حيث اشترطوا العلو، ووافقهم من الحنفية أبو بكر الرازي الجصاص، ومن الشافعية الشيرازي وابن السمعاني. واشترط أبو الحسين البصري الاستعلاء، ولم يعتبرهما الفقهاء. «شرح اللمع» ١/ ١٩١-١٩٩، و«المحصول» ١/ ٢/ ٢٢.
والفرق بينهما أن العُلُوَّ أن يكونَ الآمرُ في نفسهِ أعلى درجةً، والاستعلاءُ أن يَجعَلَ نفسهُ عالياً بكبرياء أو غيره. «الإبهاج» ٢/ ٦.

(٢) في الأصل: قال هو.

[٢/أ]

/ مسألة: في أنَّ الأمْرَ المُطْلَقَ هلْ يَقْتَضِي الوُجُوبَ أمْ لا[(١)]

اخْتَلَفَ الناس في ذلك:

فقال أَصْحابُنا وعامة الفقهاء: إنَّ الْأَمْر الواردَ ممن يجِبُ طاعتهُ يَقْتَضِي الوُجُوبَ[(٢)].

وقال بعض المتكلِّمينَ: هو على النَّدْبِ حتى تقوم دَلالة الوُجُوبِ[(٣)].

---

(١) المراد بالأمر المُطلَق هو الأمر الذي تجرد عن أي قرينة.

وعرفه الشوكاني بقوله: الأمر المُطلَق هو أن يقول: افعل، ولا يقيده بزمان معين. «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» ١/ ٢٧١.

(٢) قال الجصاص بعدما استعرض مختلف المذاهب في المسألة: هو على الإيجاب حتى تقوم الدلالة على غيره، وهو مذهب أصحابنا، وإليه كان مذهب شيخنا أبي الحسن (الكرخي). «الفصول» ٢/ ٨٥.

وهو كذلك مذهب جمهور المالكية والشافعية، ونسبه الشيرازي إلى الأشعري.

وذهب أبو بكر الأبهري من المالكية إلى أن أوامر الله تقتضي الوجوب، وأوامر الرسول ﷺ تقتضي النَّدبَ. «شرح اللمع» ١/ ٢٠٦، «إحكام الفصول» ١٩٨، «الإحكام» ٢/ ٢٠٩، «مفتاح الأصول» ٢٥.

(٣) وهو قول أبي هاشم الجبائي وكثير من المعتزلة، وكذلك قول أبي الحسن بن المنتاب المالكي.

جاء في «البحر المحيط»: أنها حقيقة في الندب، وهو قول كثير من المتكلمين، منهم أبو هاشم. وقال الشيخ أبو حامد: إنه قول المعتزلة بأسرها، وقال أبو يوسف في «الواضح»: هو أظهر قولي أبي علي، وإليه ذهب عبد الجبار، وربما نسب للشافعي. قال القاضي =

وقال آخرون: هو على الوَقْفِ حتى يقوم الدَّليلُ على المرادِ بِهِ، وجعلوا صيغة الْأَمْرِ مشتركة كسائر الأسماء المشتركة[1].

وقال آخرون: الْأَمْرُ يَقْتَضِي الإباحةَ حتى تقوم الدَّلالةُ على النَّدْبِ أو الوُجُوبِ[2].

والدَّلِيلُ على أَنَّه على الوُجُوبِ أنَّه لو لم يكن كذلك، كان المَأْمُورُ مُخَيَّراً بين أنْ يفعلَ ذلك وبَيْنَ أَلَّا يفعله، والتَّخْيِير لا يَجُوزُ إثباته من غير لفظ يَقْتَضِيه، كما لا يَجُوزُ إثبات وُجوبِ مَأْمُور به إلا بوجود لفظ يَقْتَضِيه. وإذا كان كذلك، ولم يوجد من الْأَمْرِ لفظ التَّخْيِير، لم يَجُزْ أنْ يجعلَهُ مُخَيَّراً في فعله؛ بل نجعله لازماً له يَقْتَضِيه الْأَمْرُ.

إنْ قالَ قائِلٌ: ما أنكرتم على من قال: إنَّ للوجوب أيضاً ألفاظاً تختص به، نحو قوله: أوجبت عليك، وألزمتك، ولا يحل لك تركه، كما أنَّ للتخيير لفظاً يختص به، وهو قوله: افعل إنْ شئت. فإن كان لا يَجُوزُ إثْباتُ التَّخْيِير من غير وجود لفظ يختص به، فكذلك لا يَجُوزُ إثْباتُ الوُجُوبِ من غير وجود لفظ يختص به.

قِيلَ لَهُ: لفظ الْأَمْرِ من ألفاظ الوُجُوبِ، ألا ترى أنَّه إذا اقترن به دَلالة على

= عبد الوهاب: كلامه في «أحكام القرآن» يدل عليه. قال الشيخ أبو إسحاق: وحكاه الفقهاء عن المعتزلة، وليس هو مذهبهم. ٣/ ٢٨٩.

(١) وإليه ذهب أبو بكر الباقلاني. ونسب السبكي القول بأنه مشترك إلى الشريف المرتضى من الإمامية. «شرح اللمع» ١/ ٢٠٦، و«إحكام الفصول» ١٩٥، و«الإبهاج» ٢/ ٢٣.

(٢) قال السرخسي: وقال بعض أصحاب مالك: إن موجب مطلقه الإباحة، وقال بعضهم: موجبه الندب. «أصول السرخسي» ١/ ١٦، و«البحر المحيط» ٣/ ٢٩٠.

الوُجُوبِ، كان[١] الوُجُوبُ مستفاداً من لفظ الأَمْرِ؛ لأنه لو لم يكن كذلك / كان لفظ الأَمْرِ في الوُجُوبِ مجازاً أو مستعملاً في غير ما وُضع له، وهذا لا يقوله أحد من أهل اللغة، ولا من أهل العِلْم. وإذا كان كذلك، فما أثبتنا الوُجُوبَ إلا بلفظ يختص به، ومن منع ذلك أثبت التَّخْيير بغير لفظ يختص به.

وجواب آخر: وهو أنَّ لوجوبِ الاجتنابِ من الفِعْلِ ألفاظاً أخصَّ من النَّهْيِ، وهو قوله: لا يَسَعْكَ[٢] فِعْلُهُ، وحرام عليك ذلك، ومع هذا لم يمنع ذلك من كون النَّهْي دَلالةً على وجوب الاجتناب عن المَنْهِي عنه. كذلك لا يَمتنع من أنْ يكون للوجوب ألفاظٌ أخص من الأَمْر، ولا يمنع ذلك من كون الأَمْرِ دَلالةً على وجوب الفِعْلِ.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنَّ الأَمْرَ إذا صَدر عن حَكيم مُفترضِ الطّاعة، نحو الأوامر الصادرة عن رسول الله ﷺ، ولم يفعل المَأْمُورُ ما أُمر به، فإنه يحسن ذمه وتوبيخه ولومه على ترك ذلك. فلولا أنَّ الأَمْرَ اقتضى الوُجُوبَ؛ لَما حَسُنَ الضم[٣] لذم واللوم.

فإن قيل: إنما كانت أوامر النَّبِيِّ ﷺ على الوُجُوبِ لدلالة مقترنة بها من شاهد الحال ونحو ذلك، فأما مجردها فإنه لا يَدُلُّ على الوُجُوبِ، ولا يحسن معه الذم والتعنيف.

قِيلَ لَهُ: لو كان كذلك، لاختص بمعرفة وجوبه مَن شاهده دون مَن غاب عنه؛ لأن دَلالةَ الحال يختص بها المشاهدُ للحال دون غيره. وفي علمنا أنه

---

(١) في الأصل: وكان.

(٢) في الأصل: تسعك.

(٣) كلمة غير واضحة، في الأصل ما صورتها: الـ [ضـ] م.

يحسن / ذم من خالف النبيّ ﷺ فيما أمره به ممن شاهده وممن غاب عنه ممن [٣و] سمع أمره، وهذا دليل على بُطْلان هذا القول.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنَّ أصْحابَ النَّبيِّ ﷺ كانوا يستكنون[1] إلى وُرُود لفظ من جهته، فصار هذا إجماعاً منهم على أنّ نفس الْأَمْر يَقْتَضِي الوُجُوبَ.

احْتَجَّ من حَمَلَ مجرد أوامر رسول الله صلى اله عليه وسلم على النَّدْبِ بأن الْأَمْر يَدُلُّ على حسن المَأْمُورِ به وعلى أنَّه[2] مراد للآمر، وحسن الشيء لا يَدُلُّ على وجوبه.

كالمباحات فإنها حسنة وهي غير واجبة. وكونه مُراداً للآمر، لا يَدُلُّ على الوُجُوبِ؛ لأنَّ النوافل مراد له، ولا يَدُلُّ ذلك على الوُجُوبِ؛ فصار الوُجُوبُ صفة زائدة على حسن الشيء وعلى كونه مراداً، فلا يَجُوزُ إثباته بنفس الْأَمْرِ.

قِيلَ لَهُ: كونه حسناً ومراداً لله تعالى، مع عدم اللَّفْظِ المقتضي للتخيير، يَدُلُّ على الوُجُوبِ، وعدم[3] وجود لفظ التَّخْيير صفة زائدة على كونه مراداً حسناً؛ فلهذا المعنى أثبتنا الوُجُوبَ بلفظ الْأَمْر.

وقد استدل القائلون بالوجوب بقوله[4] تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]، وقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، وهذا لا يَصِحُّ اعتماده؛ لأنَّ فيه حَمْلَ الْأَمْر على الوُجُوبِ بدلالة، وهذا لا يمنع منه القائلون / بالنَّدْبِ. [٤ظ]

---

(١) في الأصل ما صورته: يسكنون.

(٢) كلمة مطموسة في الأصل.

(٣) إلحاق من الحاشية.

(٤) تكرر في الأصل قوله: بالوجوب بقوله.

فصل

وأما الدليل على فساد قول من قال بالوقف فهو أنَّ الصحابة قد عقلت وجوب أوامر النَّبيِّ ﷺ ولم يقفوا فيها[١]، فلو كان الْأَمْر يَقْتَضِي الوقوف لكانوا قد توقفوا فيما أمر به إلى أنْ يَرِدَ معنًى غير الْأَمْر ليُستدَل به على الوُجُوبِ. وفي علمنا بأنهم كانوا يسارعون إلى امتثال أوامره، فهذا دليل على بُطْلان من قال بالوقف.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنَّ الْأَمْر لو لم يوجب إلا الوقف، لكان وجود الْأَمْر وعدمه سواء؛ لأنَّ الوقف كان موجوداً قبل وُرُود الْأَمْر، وهذا يوجب كون الْأَمْر عبثاً خالياً من فائدة.

إِنْ قالَ قائِلٌ: إنَّ الْأَمْر وإنْ كان مقتضاه الوقف، فليس يخلو من فائدة، وهو أنْ يعتقِدَ أنَّه مَأْمُورٌ بشيء يسمى له في الثاني، كما قلتم في المجمل: إنَّه[٢] لا يخلو من فائدة، وهو أنَّه يعتقد وجوب شيء في الجملة وأنَّه سيُبَيَّنُ له في الثاني.

قِيلَ لَهُ: هذا السُّؤالُ لا يَصِحُّ؛ لأنَّ عندنا أَنَّ المجمل لا يَجُوزُ أنْ يتأخر البيان عنه، وعندهم أنَّ الْأَمْر يَجُوزُ أنْ يتأخر البيان عنه إلى وقت الحاجة.

---

(١) في الأصل: فيه

(٢) في الأصل: لأنه.

وأما على[1] قول من يُجوّزُ تأخير البيان، فالجَوابُ عنه أنَّ المُجملَ يُفيد في الجملة ما لم يكن معلوماً من قبلُ، مثل / قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] أنّه يفيد وجوب حق لم يكن معلوماً من قبل، والبيان يحتاج إليه في مقداره، فأما الْأَمْر فإنه لا يفيد إلا الوقف، وذلك موجود قبل وُرُود الْأَمْر، فصار وجود الْأَمْر وعدمه سواء. [٤٠ و]

واعتمد من قال بالوقف على أَنَّ لفظ الْأَمْر يَرِدُ في الوُجُوبِ والنَّدْبِ والإباحة والتَّهْدِيدِ[2] على صفة واحدة، فليس حمله بمجرده على بعض ذلك أولى من بعض، فجرى مجرى الأسماء المشتركة؛ كالعين والحوز الذي هو حقيقة في معانٍ مختلفة، فلم يَجُزْ حَمْلُ اللَّفْظِ على بعضه دون بعضٍ إلا بدلالة.

والجواب أنّا لا نسلم أن وُرُودَهُ في جميع ذلك حقيقة، بل هو حقيقة في الوُجُوبِ، مجاز فيما سواه على ما سنبينه من بعد. واللَّفْظُ إذا كان له حقيقة ومجاز وجب حمله على الحقيقة ولا يَجُوزُ التوقف فيه، و[3] كذلك هاهنا.

فإن قيل: لمَّا لم يكن أمراً بجنسه، وإنما يكون أمراً بمعنى آخر يقترن به، فوجب ألَّا يُحمل على الوُجُوبِ وأنْ يُتوقف فيه.

قِيلَ لَهُ: إذا ثبت أَنَّ الآمر أراد المَأْمُورَ به[4]، وجب حمله على الوُجُوبِ، كما إذا ثبت أَنَّ الموجود له أول، وجب الْحُكْم بكونه محدثاً. وما لم يثبت / ذلك لم يَجُزِ الْحُكْم بحدوثه، كذلك هاهنا. [٤٠ ظ]

---

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) في الأصل: التهدد.

(٣) الواو مطموسة.

(٤) إلحاق من الحاشية.

مسألة: في الأَمْرِ إذا لم يُرَدْ به الإيجابُ هل هو أمْرٌ في الحقيقةِ أمْ لا

كان أبو بكر الرّازِي[(١)] يقول: إنَّه لا يكونُ أمْراً في الحَقيقةِ، وإنَّ حقيقةَ الْأَمْرِ ما أُرِيدَ به الوُجُوبُ. وكان يحكي ذلك عن أبي الحسَنِ الكَرْخِي[(٢)(٣)].

وقال أكثر أهل الْعِلْم: الْأَمْر بالنَّدْبِ حقيقةٌ كَهُوَ في الإيجابِ[(٤)].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ القول الأول أَنَّ أسماء الحقائق لا تنتفي عن مسمياتها بحال على ما بيَّنّاه من قبل. وقد علمنا أَنَّ النَّدْب يحسن أنْ ينتفيَ عنه اسم الْأَمْر، بأنْ يقولَ القائل: إني غير مَأْمُورٍ أنْ أُصَلِّيَ الساعة ركعتين، وإنْ كان

---

(١) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، وُلد سنة خمس وثلاث مِئة في مدينة الرَّيّ، تتلمذ ببغداد علي يدي أبي الحسن الكرخي، وخلفه بها بعد موته. من تواليفه: «الفصول في الأصول»، وعليه اعتمد الحنفية بعده. مات الجصاص يوم الأحد سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلاث مِئة، وصلى عليه تلميذه أبو بكر الخوارزمي شيخ الصيمري. «الفهرست»: ٣٥١، «أخبار أبي حنيفة»: ١٧١-١٧٢، «تاريخ بغداد»: ٥/ ٧٢-٧٣، «سير أعلام النبلاء»: ١٦/ ٢٤٠-٢٤١.

(٢) عبيد الله بن الحسين الكرخي انتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق، مولده ببغداد سنة ستين ومِئتين، ووفاته بها سنة أربعين وثلاث مِئة. «الفهرست»: ٣٥١، «أخبار أبي حنيفة»: ١٦٦-١٦٨، «تاريخ بغداد»: ١٠/ ٣٥٢-٣٥٣، «سير أعلام النبلاء»: ١٥/ ٤٢٦-٤٢٧.

(٣) «الفصول» ٢/ ٧٩-٨٠.

(٤) ونسبه الكلوذاني إلى الإمام أحمد، والجويني إلى الباقلاني. «البرهان» ١/ ٢٤٩، و«التمهيد» ١/ ١٧٤.

مندوباً إلى ذلك، ويقول: أنا غير مأْمُورٍ بصوم يوم الخميس، وإنْ كان مَنْدوباً إلى ذلك، ويكون صادقاً في خبره.

وإذا صح ذلك، علِمنا أنَّ الأَمْر بالنَّدْبِ ليس بأمر على الحقيقة. ألا ترى أَنَّه لما كان حقيقة في الواجب لم يَجُزْ أنْ يقال: أنا غير مَأْمُورٍ بصلاة الفجر.

واحْتَجَّ من ذهب إلى القول الثاني بأن النوافل مرادة لله سبحانه وتعالى، وفاعلها مطيع له، فلولا أَنَّه أمر على الحقيقة كان حكم المندوب إليه حكم المباح الذي لا يكون فاعله مطيعاً ولا مستحقّاً للثواب، وفي علمنا أَنَّ الأَمْر بخِلاف ذلك دليل على أَنَّ النوافل/ كالواجبات في كون الأَمْر حقيقة فيها. [٥ و]

❋ ❋ ❋

مسألة: في أَنَّ الأَمْرَ الوارِدَ بعد الحَظْرِ ما حُكْمهُ

من النّاسِ من قال: إنَّ[١] ذلك بمنزلة الْأَمْـرِ المُبتدَأ في أنَّه يَقْتَضِي الوُجُوبَ[٢].

ومنهم من قال: إنه يَقْتَضِي الإباحة[٣].

والدَّليلُ على صِحّةِ القول[٤] الأول أَنَّ الأَمْر إذا كان مقتضاه الإيجاب فوُرُوده بعد الْحَظْر لا يؤثر في ذلك. ألا ترى أَنَّ وُرُوده بعد الْحَظْر العقلي لا يمنع وجوبه. يُبَيِّنُ ذلك أَنَّ فعل الصلاة والصوم من جهة العقل محظور، ثم وُرُود الْأَمْر بهما لم يمنع من وجوبهما، كذلك الْحَظْر مِنْ جِهةِ السَّمْعِ لا يمنع

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) وهو مذهب الأحناف، وافقهم على ذلك أبو الطيب الطبري والشيرازي والرازي من الشافعية، والباجي ومتأخرو المالكية، وهو قول المعتزلة. «التبصرة» ٣٨، و«إحكام الفصول» ٢٠٠، و«أصول السرخسي» ١/ ١٩، ٢١١، و«البحر المحيط» ٣/ ٣٠٢-٣٠٣، و«الإبهاج» ٢/ ٤٣-٤٥.

(٣) هذا الرأي للحنابلة، ومروي عن الشافعي، وذهب إليه من المالكية أبو الفرج القاضي، وأبو تمام، وأبو محمد نصر بن خويز منداذ. «العدة» ١/ ٢٥٦، و«إحكام الفصول» ٢٠٠، و«الإحكام» ٢/ ١٧٨، و«المسودة» ١٦، و«البحر المحيط» ٣/ ٣٠٣.

وذهب إمام الحرمين الجويني إلى التوقف. «البرهان» ١/ ٢٦٤.

والرأي الراجح ـ وهو ما ذهب إليه كثير من الفقهاء والمتكلمين ـ أنه يعود بالفعل إلى ما كان عليه قبل الحظر من وجوب أو ندب أو إباحة. «المعتمد» ١/ ٧٥، و«التمهيد» ١/ ١٧٩.

(٤) في الأصل: قول.

أنْ يكون الْأَمْر الوارد بعده على الوُجُوب.

ويُبَيِّنُ[١] صحة هذا أَنَّ الله سبحانه وتعالى حَظَرَ الْحَلْقَ في الإحْرام، وأَمَرَ به عند التَّحَلُّلِ، ولم يكن هذا الْأَمْر مفيداً للإباحة * ولا مانعاً لها*[٢] من كونه نُسكاً وواجباً.

واحْتَجَّ[٣] من ذهب إلى القول الثاني بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وأَنَّ ذلك اقتضى إباحةَ ما كانَ مَحْظُوراً.

والجواب أَنَّ ذلك اقتضى الإباحة بدلالة الْإجْماع، ولولا ذلك لقلنا: إنَّه يَقْتَضِي الوُجُوبَ[٤].

---

(١) في الأصل: تبين.

(٢) في الأصل: لها ولا مانعا.

(٣) إلحاق من الحاشية.

(٤) وذهب بعض الحنفية المتأخرين إلى أن الأمر بعد الحظر يعود إلى ما كان عليه قبل الحظر: قال ابن أمير حاج: (والحَقُّ أنّ الاستِقراءَ دَلَّ عَلى أنَّهُ) أيِ: الأمرَ (بَعدَ الحَظرِ لِما اعتَرَضَ عَلَيهِ) أي: لِما كانَ عَلَيهِ المَأمُورُ بِهِ مِنَ الحُكمِ قَبلَ المَنعِ، (فَإن) اعتَرَضَ الحَظرُ (عَلى الإباحَةِ) ثُمَّ وقَعَ الأمرُ بِذاكَ المُباحِ أو لا (كَـ اصطادُوا فَلَها) أي: فالأمرُ لِلإباحَةِ، (أو) اعتَرَضَ (عَلى الوُجُوبِ كَـ اغسِلِي عَنكِ وصَلِّي فَلَهُ) أي: فالأمرُ لِلوُجُوبِ؛ لِأنَّ الصَّلاةَ كانَت واجِبَةً ثُمَّ حَرُمَت عَلَيها بِالحَيضِ؛ (فَلنَختَر ذَلِكَ) أي: هَذا التَّفصِيلَ. وقَد ذَكَرَهُ القاضِي عَضُدُ الدِّينِ بِلَفظِ: قِيلَ، ثُمَّ قالَ: وهُو غَيرُ بَعِيدٍ. وفِي «الكَشفِ والتَّحقِيقِ»، ورَأيت فِي نُسخَةٍ مِن أُصُولِ الفِقهِ: الفِعلُ إن كانَ مُباحاً فِي أصلِهِ ثُمَّ ورَدَ حَظرٌ مُعَلَّقٌ بِغايَةٍ أو بِشَرطٍ أو بِعِلَّةٍ عَرَضَت فالأمرُ الوارِدُ بَعدَ زَوالِ ما عُلِّقَ الحَظرُ بِهِ يُفِيدُ الإباحَةَ عِندَ جُمهُورِ أهلِ العِلمِ؛ كَقَولِهِ تَعالَى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]؛ لِأنَّ الصَّيدَ كانَ حَلالاً عَلَى الإطلاقِ ثُمَّ حَرُمَ بِسَبَبِ الإحرامِ، فَكانَ قَولُهُ: ﴿فَٱصْطَادُوا۟﴾ إعلاماً بِأنَّ سَبَبَ التَّحرِيمِ قَدِ ارتَفَعَ وعادَ =

مسألة: في الأمرِ يَقْتَضِي التَّكْرارَ
أو يَقْتَضِي فعل مرة واحدة

عند أَصْحابِنا / أَنَّه لا يَقْتَضِي إلا فعل مرة واحدة، وهو قول أكثر الْعُلَماء[١].

وقال بعض أَصْحابِ الشّافِعِيّ: إنَّ الْأَمْر الْمُطْلَق يَقْتَضِي التَّكْرارَ[٢].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ القول الأول أَنَّ الْأَمْر في الشاهد إذا اقتضى فعل مرة واحدة، كذلك أوامر الله سبحانه وتعالى تقتضي فعل مرة واحدة.

= الأمرُ إلَى أصلِهِ. وإن كانَ الحَظرُ وارداً ابتِداءً غَيرَ مُعَلَّلٍ بِعِلّةٍ عارِضةٍ، ولا مُعَلّقٍ بِشَرطٍ ولا غايةٍ، فالأمرُ الوارِدُ بَعدَهُ هُو المُختَلَفُ فِيهِ. «التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام» ١/ ٣٠٨.

(١) قال الجصاص: والذي يدل عليه مذهب أصحابنا رحمهم الله أن الأمر يقتضي الفعل مرة واحدة، ويَحتمل أكثر منها. «الفصول» ٢/ ١٣٥.
وهذا هو مذهب عامة المالكية والشافعية، واختاره الكلوذاني من الحنابلة. «شرح اللمع» ١/ ٢٢٠-٢٢٨، و«إحكام الفصول» ٢٠١، و«التمهيد» ١/ ١٨٦.
وقال الجويني: الصيغة المُطلَقة تقتضي الامتثال، والمرة الواحدة لا بد منها، وأنا على الوقف في الزيادة عليها، فلست أنفيه ولست أثبته، والقول في ذلك يتوقف على القرينة. «البرهان» ١/ ٢٢٩.

(٢) قال الشيرازي: ومن أصحابنا من قال: إنه يقتضي التكرار أبداً ما اطرد الليل والنهار، ما وجد السبيل إلى الفعل فقدر عليه، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني والشيخ أبو حاتم الرازي. «شرح اللمع» ١/ ٢٢٠.
إليه ذهب أبو يعلى الفراء الحنبلي. «التمهيد» ١/ ١٨٦.

والدّليلُ على ذلك أنّ الرجل إذا أمر رجلاً أنْ يُطلّق امرأته لم يَجُزْ للوكيل أنْ يطلقها أكثر من واحدة، وكذلك إذا أمرها هي أنْ تُطلق نفسها لم يكن لها أنْ تطلق نفسها إلا واحدة. وكذلك إذا أمر غلامه أنْ يشتريَ خبزاً لم يَقْتَضِ ذلك إلا شِرى مرة واحدة، وكذلك أوامر الله سبحانه وأمر رسوله.

ويَدُلُّ على ذلك أيضاً أنّ الأمْر كالخبر؛ لأنّه أمر بإحداث للفعل، والخبر خبر عن حدوثه، فإذا كان الخبر بأَنَّ زيداً دخل الدار لا يَقْتَضِي التَّكْرارَ، كذلك الْأَمْر بدخول الدار لا[1] يَقْتَضِي التَّكْرارَ.

واحْتَجَّ من ذهب إلى القول الثاني بأشياء، منها:

ـ أَنَّه لو لم يَقْتَضِ إلا فعل مرة واحدة لما صح النَّسْخُ فيه؛ لأَنَّ النَّسْخَ إنما يصح إذا اقتضى التَّكْرارَ.

ـ ومنها أَنَّ النَّهْي يَقْتَضِي الانتهاء على الدوام، كذلك الْأَمْر يجب أَنْ يَقْتَضِيَ الفِعْل على الدوام.

ـ ومنها أَنَّ أوامر القرآن كلها مقتضية للتَّكْرارِ، كالْأَمْر بالصلاة والصوم والزكاة.

ـ ومنها أَنَّه إذا أطلق / الْأَمْر فليس بعض الأوقات يكون الفِعْلُ مراداً فيها[2] [٦/ب]
أولى من بعض، فيجب أنْ يكون على كل الأوقات.

والجواب عن الأول، من قال: إنَّ الْأَمْرَ على الفور يمنع من وُرُود النَّسْخ

---

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) في الأصل: فيه.

عليه لأنه يؤدي إلى أنَّ المَأمُورَ به هو الذي ينهى عنه، وذلك هو البْداءُ[١] بعينه، والله يتعالى عنه. ومن قال بالتراخي أجاز النَّسْخَ فيه؛ لأنَّه يقول: هو مَأمُورٌ بالفِعْلِ في الزمان الأول، فإن لم يفعله ففي الثاني، ثم في الثالث، فيكون في المعنى المَأمُور به أفعال كثيرة على طريق البدل، فيحسن النَّسْخُ فيه؛ لأنَّ المَنْهِيَّ عنه لا يكونُ هو المَأمُورَ به.

وأما الجواب عن الثاني، وهو أنَّ النَّهْي فيما بَيَّنّا[٢] لما اقتضى الامتناع عن المَنْهِي على الدوام، كذلك النَّهْي من جهة الله سبحانه وتعالى، والْأَمْر فيما بَيَّنّا لا يَقْتَضِي ذلك، كذلك أوامر الله سبحانه وتعالى. ولأَنَّ النَّهْي لا يكون إلا قبيحاً، وترك القبيح يجب دائماً، والْأَمْر لا يكون من الله سبحانه وتعالى إلا بالحسن، وفعل الحسن لا يجب على الدوام.

والجواب عن الثالث: أَنَّ أوامرَ القرآن حملت على التَّكْرارِ بدليلٍ لا بظاهرها. يَدُلُّ على ذلك أَنَّ الأقْرَعَ بْنَ حابِسٍ[٣] سأل رسول الله ﷺ عن الحج: هل هو على التَّكْرارِ أم لا؟ فقال: «لا»[٤]، فدلَّ على أَنَّه اقتضى فعل

---

(١) البداء: ظهور الرأي بعد أن لم يكن. «التعريفات» ٤٣، و«التوقيف على مهمات التعريف» ١١٨.

(٢) في الأصل ما صورته: بيننا.

(٣) الأقرَعُ بنُ حابِسٍ: كان حَكَماً في الجاهلية، أسلم ووفد على النبي ﷺ، وشهد فتح مكة وحنيناً والطائف، وهو من المؤلَّفة قلوبهم، وقد حسن إسلامه. استشهد الأقرع بن حابس باليرموك في عشرة من بنيه. «الإصابة في تمييز الصحابة» ١/ ٢٥٢-٢٥٤.

(٤) روى مسلم عن أبي هريرة أنه قالَ: خطَبَنا رسول اللهِ ﷺ فَقالَ: «أيُّها النّاسُ، قَد فَرَضَ اللهُ عَلَيكُمُ الحَجَّ، فَحُجُّوا»، فَقالَ رَجُلٌ: أكُلَّ عامٍ يا رَسُولَ اللهِ؟ فَسَكَتَ حَتَّى قالَها ثَلاثاً، فَقالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لَو قُلْتُ: نَعَم لَوجَبَت، ولَما استَطَعتُم»، ٢/ ٩٧٥ ح ١٣٣٧، والترمذي =

مرة واحدة، وأنَّه مفارق للصلاة والزكاة والصوم، وكان / الأقرع بن حابس من [١/ب]
أهل اللسان، فلو كان الْأَمْر يقْتضِي التَّكْرار لما استفهم [عن] ذلك.

وأما الجواب عن الرابع: فهو أَنَّ الْأَمْرَ عندنا على الفور، ويختص بالزمان الأول على ما سنبيِّنُه من بعد إنْ شاء الله.

* * *

= ٣/ ١٦٩ ح ٨١٤، والنسائي ٥/ ١١٠ ح ٢٦١٩، وابن ماجه ٢/ ٩٦٣ ح ٢٨٨٤، وأحمد ح ٣٥١٠، والطبراني في «الكبير» ٨/ ١٥٩ ح ٧٦٧١.

مسألة: في أَنَّ الأمْرَ المُعَلَّقَ بشرطٍ أو صِفةٍ هل يَقْتَضِي التَّكْرارَ أم لا[١]

قال أَصْحابُنا: الْأَمْر المُعَلَّقُ بشرط أو صفة لا يتَكَرَّر بِتَكْرارِ الشرط، وإنَّه كالْأَمْر المُطْلَقِ في أنَّه يَقْتَضِي فعل مرة واحدة[٢].

ومن الناس من قال: يتَكَرَّرُ بِتَكْرارِ الشرط والصِّفة[٣].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ قولنا أَنَّ الْأَمْرَ المُعَلَّقَ بشرط فيما بَيَّنّا لا يَقْتَضِي التَّكْرارَ. ألا ترى أنَّه إذا وَكَّلَ غَيْرَهُ بِطَلاقِ امرأته إنْ خرجتْ من الدّار لم يَجُزْ له

---

(١) قال الآمدي مستعرضاً الخلاف حول هذه المسالة: وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع، فنقول: ما علق به المأمور من الشرط أو الصفة، إما أن يكون قد ثبت كونه علة في نفس الأمر لوجوب الفعل المأمور به كالزنا، أو لا يكون كذلك، بل الحكم متوقف عليه من غير تأثير له فيه، كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا، فإن كان الأول فالاتفاق واقع على تكرر الفعل بتكرره نظراً إلى تكرر العلة، ووقوع الاتفاق على التعبد باتباع العلة، مهما وجدت، فالتكرار مستند إلى تكرار العلة، لا إلى الأمر، وإن كان الثاني فهو محل الخلاف، والمختار أنه لا تكرار. «الإحكام في أصول الأحكام» ٢/ ١٦١.

(٢) وإليه ذهب ابن برهان والشيرازي وأكثر الفقهاء. تراجع المسألة في: «الفصول» ٢/ ١٤٠، و«أصول السرخسي» ١/ ٢١، و«التبصرة» ٤٧، و«الوصول» ١/ ١٤٦، و«الإبهاج» ٢/ ٥٤-٥٥.

(٣) «البحر المحيط» ٣/ ٣١٦.

الأمر المعلق بالشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]. أما المعلق بالصفة فكقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة: ٣٨].

أنْ يُطلقها إلا مَرّةً واحدةً عند أول خروج يوجد منها. وكذلك المولى إذا أمر غلامه أنْ يشتري طعاماً إذا دخل السوق، فاشترى مرة واحدة، لم يَجُزْ له أن يشتريَ كلما دخل السوق، فدلنا هذا على أنّه كالأَمْر المُطْلَقِ في أنّه لا يَقْتَضِي التَّكْرارَ.

ولأَنَّ الْأَمْر المُطْلَق إذا اقتضى فعل مرة واحدة؛ كذلك المُعَلَّقُ بالشرط والصِّفة يَقْتَضِي تخْصِيصَ تلك المرة بوجود ذلك الشرط أو تلك الصِّفة.

احْتَجَّ من خالفنا في ذلك بأَنَّ الأوامر المعلقة بشرط / أو صفة في كتاب الله [٥٠١] سبحانه وتعالى تتَكرَّر بتَكْرارِ الشرط والصِّفة؛ كقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ﴾ [النور: ٢] وقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦].

- ومنها أَنَّ الشرط كالْعِلّة، والْحُكْم المُعَلَّقُ بالْعِلّة يتَكرَّرُ[1] بِتَكْرارِ الْعِلّة، كذلك المُعَلَّقُ بالشرط يتَكَرَّرُ بِتَكْرارِ الشرط.

- ومنها أَنَّه لو لم يتَكَرَّرْ لكان[2] إذا ترك الفِعْلَ عند الشرط الأول ففعله عند الشرط الثاني؛ فعله قضاءً لا أداء[3]، وفي إجماعهم أَنَّه يكون مؤدياً لا قاضياً دليل عليه أَنَّه يوجب التَّكْرارَ.

---

(١) في الأصل: بتكرار.

(٢) كلمة غير واضحة، وهكذا بدت لنا. في الأصل ما صورته: كان.

(٣) القضاء لغةً: الأداء. واصطلاحاً: ما فُعل بعد خروج وقت أدائه استدراكاً لما سبق لفعله مقتضٍ، أو تسليم مثل ما وجب بالأمر، كما يقول الحنفية. «الموسوعة الفقهية الكويتية» ٢/ ٣٢٧.

والأداء لغةً: إحكام الشيء، وإمضاؤه، والفراغ منه. وفي اصطلاح الفقهاء: هو فعل العبادة المحدد لها شرعاً. «القاموس الفقهي» ٣٠٥.

- ومنها أَنَّ النَّهيَ المُعَلَّقَ بصفة كالْأَمْر المُعَلَّقِ بصفة، فإذا كان النَّهْي يتكرَّرُ بتَكْرارِ الصِّفة، كذلك الأَمْر يتَكَرَّرُ بتَكْرار[١] الصِّفة.

فأما الجواب عن الأول، فهو أَنَّ التَّكْرارَ في تلك الأوامر عُلم بدليلٍ آخرَ لا بظاهِرِهِ.

والجواب عن الثاني، هو أَنَّ الصِّفة ليست كالْعِلَّة؛ لأَنَّ الْعِلَّة توجب الْحُكْم، والشرط لا يوجبه، ومثل الشرط لا يكون شرطاً، ومثل الْعِلَّة يكون عِلَّة.

والجواب عن الثالث هو أَنَّ ما نفعله عند الشرط الثاني[٢] يكون قضاءً، ألا ترى أَنَّه لا يجب إلا بدليلٍ آخرَ وإنْ كان لا[٣] يُسمى قضاءً في بعض الأحوال؛ فذلك عبارة لا دَلالَةَ في امتناعها على فساد ما قلناه.

[١ د] / والجواب عن الرابع هو أَنَّ النَّهْي المُعَلَّقَ بصفة لا يَقْتَضِي الانتهاء إلا مرة واحدة، فهو كالْأَمْر عندنا في أَنَّه لا يَقْتَضِي التَّكْرارَ على ما سنبينه من بعد إنْ شاء الله سبحانه وتعالى.

* * *

(١) في الأصل: يتكرار.

(٢) في الأصل ما صورته: اللــاني.

(٣) إلحاق من الحاشية.

مسألة: في أَنَّ الأمرَ المُطْلَقَ هل هو على الفَوْرِ أمْ لا

قال أَصْحابُنا: الْأَمْر المُطْلَقُ يَقْتضِي فعل المَأْمُورِ به عَقِيبَ الْأَمْرِ، ثم اخْتَلَفُوا:

- فمنهم من قال: إنْ لم يفعلهُ عَقِيبَ الْأَمْرِ سقط فعله، ولا يَلْزَمُهُ بعد ذلك إلا بأمرٍ مستقلٍّ.

- ومنهم من قال: يَلْزَمُهُ في الزمان الثاني، فإن لم يفعل ففي الثالث، ثم على هذا الترتيب[١].

وقال أَصْحابُ الشّافِعِيِّ وكثير من المتكلمين: إنَّ الْأَمْر يَقْتَضِي فعل المَأْمُورِ به على غير تَخْصِيصٍ[٢] له بوقت[٣].

---

(١) اختلف النقل عن أئمة الحنفية في هذه المسألة؛ قال السرخسي: والذي عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي... وكان الكرخي يقول: إنه على الفور. «أصول السرخسي» ١/ ٢٦، و«كشف الأسرار» ٢/ ٢٥٤.
ونسب ابن برهان إلى الشافعية القول بالفور، وإلى الحنفية والحنابلة القول بالتراخي. «الوصول» ١/ ١٤٨-١٤٩.

(٢) في الأصل: تخصص.

(٣) قال الآمدي: وذهبت الشافعية والقاضي أبو بكر وجماعة من الأشاعرة والجبائي وابنه وأبو الحسين البصري إلى التراخي وجواز التأخير عن أول وقت الإمكان.
تراجَع المسألة في: «شرح اللمع» ١/ ٢٣٥، و«الوصول» ١/ ١٤٨-١٤٩، و«الإحكام» ٢/ ١٦٥، و«الإبهاج» ٢/ ٨٥-٦٠.

والدَّلِيلُ على صِحَةِ القول الأول، أَنَّه قد ثبت أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي فعل مرة واحدة، وثبت أَنَّ ما يفعله عَقِيبَ الْأَمْر مراد للفظ الْأَمْر. وإذا صح ذلك، استحال أنْ يكون ما فعله في الثاني والثالث مَأْمُوراً به؛ لأَنَّ ذلك يؤدي إلى نقض قولنا: إنَّ الْأَمْر يَقْتَضِي فعل مرة واحدة، ويؤدي إلى القول بالتَّكْرارِ، وهذا لا يَجُوزُ.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنْ لا يخلو إما أنْ يكون على الفورِ أو على التَّراخي، وإنْ كان على التَّراخي لم يخل إما أنْ يكون له تأخيرهُ أبداً، أو له أنْ يُؤَخِّرَهُ / إلى غاية، ثم يصير مفرِّطاً. فإن كان له أنْ يؤخره أبداً صار ذلك نفْلاً، وخرج من أنْ يكون واجباً. وإنْ كان له تأخيرهُ إلى غايةٍ ثم يصير مُفرِّطاً، أَدَّى ذلك إلى أنْ يكون قد كُلِّف العبادة في زمان مجهول، فيصير تكليف ما لا يُطاق، والله سبحانه وتعالى عن ذلك.

فإذا بطل الوجهان، صح الثالث، وهو أَنَّه على الفوْرِ[1]، ولا يلزم على هذا تكليف الوصِيَّةِ عند الموت، وإنْ كان وقت الموت مجهولاً؛ لأَنَّ الموت عليه أمارة، وله علامة، فتعلق الوصية بحضوره لا يكون تَعْلِيقاً له بوقت مجهول، لا دَلالَةَ عليه.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أَنَّ الْأَمْرَ المُطْلَقَ في الشاهد يَقْتَضِي التعجيل، فإنْ لم يفعل المَأْمُور ذلك استحق الذم والتوبيخ، وذلك يَدُلُّ على أَنَّ الْأَمْر في الغائب حكمه هذا الْحُكْم.

---

(١) وهو قول الكرخي والجصاص من الحنفية، وأبي حامد المروزي وأبي بكر الصيرفي من الشافعية، وهو كذلك مذهب المالكية البغداديين. «شرح اللمع» ٢/ ٢٣٤، و«إحكام الفصول» ٢١٢.

احْتَجَّ من قال بالقول الثاني، أنّ الْأمْر يَقْتَضِي كون الفِعْلِ مراداً له[١] فقط من غير تَخْصِيصٍ له بوقت دون وقت، هو أنّه لو أراد الحكيم[٢] إيقاعه في وقت بعينه لبينه، وإذا لم يُبَيِّنْه علمنا أنّ المراد إيقاعه في أي وقت كان.

واحْتَجُّوا بأَنَّ الْأمْر لو خَصَّهُ بوقت مُتأخِّر وجب تأخيرهُ، كما أنّه إذا خَصَّهُ بوقت متقدم وجب تقديمه، فإذا لم يكن الوقت / مذكوراً فليس هو بالتّعجيل [٩١ ـ ب] أولى[٣] منه بالتّأخير.

واحْتَجُّوا بحسن الِاسْتِفْهامِ من المَأْمُور عن الزمان الذي يوقعه فيه، وأَنَّ الْأَمْرَ بِأَيِّ[٤] وقت أَدّاهُ[٥] جازَ، وفي هذا دلالة على أنّه لا يَقْتَضِي الفور.

الجواب عن الأول أنّه دعوى عارية عن البرهان؛ لأَنَّ الْأَمْر يَقْتَضِي كون الفِعْلِ مراداً في الزمان الأول بلا خِلاف، فلذلك لم يلْزَمِ الحكيم بيان الوقت الذي يوقعه فيه.

الجواب عن الثاني أنه ليس من حيث إنَّه إذا خَصَّهُ بزمان متأخر وجب تأخيره، كما[٦] دل على أنّه إذا أطلق التعجيل لا يَقْتَضِي التعجيل. ألا ترى أَنَّ[٧] الجزاء[٨] إذا شرط تأخيره عن الشرط تأخر، وإذا أطلق لزم ذلك عَقيب

---

(١) كلمة غير واضحة وملحقة بالحاشية.

(٢) في الأصل ما صورته: الحكم.

(٣) في الأصل: أولا.

(٤) كلمة غير واضحة، في الأصل ما صورته: ـــابي.

(٥) في الأصل ما صورته: ادلــه.

(٦) في الأصل: ما.

(٧) زيادة من الحاشية.

(٨) في الأصل: الجز.

الشرط. وكذلك الإبدال[1] في العقود إذا شرط فيها التأجيل بأجل، ثم لا يَدُلُّ ذلك على أنَّه إذا طلق لم يلزم البدل عقيب العقد، كذلك هذا.

والجواب عن الثالث هو أَنَّ الِاسْتِفْهامَ لا يحسن من المَأْمُور عن الوقت الذي يوقع الفِعْلَ فيه، بل يَلْزَمُهُ فعله عَقِيبَه. وإذا كان كذلك، بطل ما ادعَوه.

* * *

(١) الإبدال لغة: جعل شيء مكان شيء آخر، والاستبدال مثله، فلا فرق عند أهل اللغة بين اللفظين في المعنى. وكذلك الأمر عند الفقهاء، فهم يستعملون اللفظين أحدهما مكان الآخر. أما الموثقون فإنهم يفرقون بينهما: فيطلقون الإبدال على جعل عين مكان أخرى، والاستبدال على بيع عين الوقف بالنقد. «الموسوعة الفقهية الكويتية» ١/ ١٤٠، ١٤٢.

مسألة: في أَنَّ المَأْمُورَ به إذا كان مُؤَقَّتاً هل يَسْقُطُ بِفَواتِ وَقْتِهِ أم لا

الذي ذهب إليه أَصْحابُنا أَنَّه يَسْقُطُ ويحتاج في قضائه إلى أَمْرٍ ثان غير الْأَمْر الأول[١].

ومن أصحاب / الشافعي من قال: حكم الْأَمْرِ باقٍ حتى يفعل المَأْمُور [٩ و] به[٢].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ قولنا أَنَّ المفعول في الوقت الثاني غير المفعول في الوقت الأول، فيحتاج في وجوب الفِعْلِ في الوقت الثاني إلى دلالة أخرى، كما يحتاج في وجوبه في الوقت الأول إلى دليل.

ويَدُلُّ على صِحّةِ هذا، أَنَّ المصالح تختلف باختلاف الأوقات، وقد علمنا كون الفِعْل مَصْلَحةً في الوقت الذي خَصَّهُ به، ولا يعلم كونه مَصْلَحةً في الزمان الثاني، ولا يَجُوزُ إيجابه مع جواز كونه مفسدةً.

واحْتَجَّ من خالفنا بأَنَّ عين الوقت لا قُرْبَةَ فيه[٣]؛ لَأَنَّه ليس من أفعالنا، وما

---

(١) وإليه ذهب الشيرازي والباقلاني وابن خويز منداذ، وهو مذهب الشافعية والمعتزلة والكلوذاني من الحنابلة. «التمهيد» ١/ ٢٥١-٢٥٢، و«إحكام الفصول» ٢١٧، و«شرح اللمع» ١/ ٢٥٠، و«الإحكام» ٢/ ١٧٩.

(٢) وذهب إليه كذلك أبو يعلى الفراء من الحنابلة. «التبصرة» ٦٤، و«التمهيد» ١/ ٢٥١-٢٥٢.

(٣) إلحاق من الحاشية.

ليس من فعلنا لا يتعلق به القُرْبة. وإذا كان كذلك، استوى الوقت الذي علق به الفِعْل وغيره من الأوقات.

والجواب أَنَّ الوقت وإن لم يتعلَّقْ بعينه[١] قُرْبة، فإنَّه لا يمتنع أن يكون مَصْلَحةً لنا إذا أوقعنا الفِعْلَ فيه؛ كوقت الجمعة، أَنَّ في فعل الجمعة فيه مصلحة ليس في غيره من الأوقات، وكذلك صوم شهر رمضان وحج البيت.

وجواب آخر، وهو أنَّه لو كان كذلك لصح فعل العبادات المؤقتة قبل وقتها، وكان يجب أن يَجُوزَ صوم شهر رمضان قبل وقته، وحج البيت إذا كان الوقت لا اعتبار به، وفي إجماعهم على بُطْلانِ هذا القول دليل على اعتبار الوقت.

* * *

(١) في الأصل كتب: تتعلق به بعينه، ثم شطب على: به.

مسألة: / في الأمرِ المُطْلَقِ إذا لم يفعل المَأْمُور به عَقيب الأمرِ هل يَسْقُطُ ذلك الأمرُ أم لا

[١٠ ص]

كان الشيخ أبو بكر الرّازِي يقول: إنه لا يَسْقُطُ، وإنَّه يفعله في الزمان الثاني، فإن لم يفعل ففي الثالث، وهذا تقديره في سائر الأوقات إلى آخر عمره[١].

وكان غيره من مشايخنا يقول: إنه يسقط كالْأَمْر المُقَيَّدِ إذا فات وقته إنَّه يسقط[٢][٣].

احْتَجَّ من قال بالقول الأول أَنَّ تَقْيِيدَ المَأْمُور به بالوقت يوجب له صفة زائدة على كونه مطلقاً؛ إذ لو لم يكن كذلك لم يكن لتَقْيِيده بالوقت معنى، ولكان المُطْلَق كالمُقَيَّد في أَنَّه لا يَجُوزُ تأخيره عن وقت الوُجُوبِ. وإذا كان كذلك، لم يَجُزْ أن يختلفا إلا في باب سقوط المُقَيَّد منهما بفوات وقته، وبقاء حكم المُطْلَق بعد الوقت الأول.

احْتَجَّ من قال بالقول الثاني بأَنَّ الْأَمْرَ المُطْلَقَ والمُقَيَّد سواء في تَعْلِيقهما بالوقت، وإذا سقط أحدهما بمضي الوقت وجب أن يَسْقُطَ الآخر. يُبَيِّنُ ذلك أَنَّ[٤] ما ثبت من جهة النطق بمنزلة ما ثبت بدليل.

---

(١) «الفصول» ٢/ ١٠٦.

(٢) كذا، وضبب فوقها في الأصل.

(٣) «الفصول» ٢/ ١٠٦.

(٤) في الأصل: انه.

ألا ترى أَنَّ عقد البيع لما أوجب[١] سلامة المبيع، كان شرط المشتري كذلك، وسكوته عنه بمنزلة في أَنَّه يَقْتَضِي سلامة المبيع بجميع أجزائه.

[١٠/ب] ويُجاب عن هذا بأَنَّ الأصول / فرقت بين المنطوق به وبين ما يثبت من طريق الْحُكْم. ألا ترى أَنَّ الخيار الثابت بالشرط جهالة المدة فيه تبطل العقد، والخيار الثابت حكماً ـ وهو خيار العيب والرؤية ـ[٢] جهالة المدة فيه لا تبطل العقد. والانفصال عن هذا أَنَّ أحد الخيارين مؤقت، والآخر غير مؤقت، ولهذا اختلفا.

وأما في مسألتنا فالأَمْران جميعاً مؤقتان، أما أحدهما فبالنطق، وأما الآخر فبالدلالة. وإذا سقط أحدهما بمضي الوقت، سقط الآخر.

* * *

(١) في الأصل: وجب.

(٢) خِيارُ العَيبِ في اصطلاح الفقهاء له تعاريف متعددة، منها ما عرفه به ابن نجيم وابن الهمام بأنه: ما يخلو عنه أصل الفطرة السليمة مما يُعد به ناقصاً. وعرفه ابن رشد بأنه: ما نقص عن الخلقة الطبيعية أو عن الخلق الشرعي نقصاناً له تأثير في ثمن المبيع. وعرفه الغزالي بأنه: كل وصف مذموم اقتضى العرف سلامة المبيع عنه غالباً. «الموسوعة الفقهية الكويتية» ٢٠/ ١١٣.

خِيارُ الرُّؤيةِ اصطلاحاً: حق يثبت به للمتملك الفسخ، أو الإمضاء عند رؤية محل العقد المعين الذي عقد عليه ولم يره، والإضافة في خيار الرؤية من إضافة السبب إلى المسبب، أي: خيار سببه الرؤية. «الموسوعة الفقهية الكويتية» ٢٠/ ٦٤.

مسألة: إذا ورد الأَمْرُ بأشياءَ على طَريقِ التَّخْيِيرِ كالكَفاراتِ الثَّلاثِ

اخْتَلَفَ الْعُلَماء في ذلك:

فمنهم من قال: الواجب منها واحد بغير عينه، وهذا مَذْهَبُ عامة الفقهاء(١).

ومنهم من قال: إن الجميع واجب على طريق التَّخْيِير(٢).

وكان أبو الحسن الكرخي مرةً ينصر القول الأول، ومرة ينصر القول الثاني.

فأما من قال: إن الجميع واجب على طريق التَّخْيِير، فإنه يحتج بأَنَّ الْأَمْر يتناول كل واحد كتناول الآخر، فقد تساويا في هذا الوجه وتساويا *في أَنَّ*(٣) المَصْلَحةَ في كل واحد كالمصلحة في الآخر، وفي أَنَّ الآمِرَ أراده، وأَنَّه إذا كفر به وقع موقعه، فإذا كان أحدهما واجباً كان الآخر كذلك.

فإن سلم من خالف في المسألة/ هذه المواضيع وقال مع ذلك: إنَّ الواجب [٢٢ ظ]

---

(١) يُنظر: «الفصول» ٢/ ١٥٦، و«إحكام الفصول» ٢٠٨، و«الوصول» ٢/ ١٧٤، و«التمهيد» ١/ ٣٣٥-٣٣٦.

(٢) وهو قول المعتزلة وخويز بن منداذ من المالكية. «المعتمد» ١/ ٢٦٨، و«إحكام الفصول» ٢٠٨، و«شرح اللمع» ١/ ٢٥٦

(٣) في الأصل: أن في.

واحد، فهذا الخِلاف في العبارة، وإن خالف في شيء من ذلك كان خِلافاً في المعنى ووجب الكلام عليه[1].

فإن قيل: إن الله تعالى أراد واحداً منها، وذلك هو الصلاح دون غيره.

قِيلَ لَهُ: لو كان كذلك، لكان إذا فعل غيره لا يجْزيه، وفي إجماع الجميع أَنَّ المُكَفّر لو فعل ما تركه من الكفارات أجزأه، دليل على بُطْلان هذا القول.

فإن قيل: الذي أريد منه هو الذي اختاره[2].

قِيلَ لَهُ: قد أجبنا عن هذا، وذلك أَنَّ الأمة أجمعت أَنَّ الذي لم يختره بمنزلة ما اختاره[3] في أَنَّ الوجوبَ يَسْقُطُ بِهِ، على أَنَّه لا يَجُوزُ أَنْ يكون الوُجُوبُ مقصوراً على ما اختاره؛ لأَنَّه يختار ما هو مَصْلَحةٌ له كما يختار ما ليس بمصلحة، ولا يَجُوزُ أَنْ يُخَيِّرَهُ في ذلك، كما لا يَجُوزُ أَنْ يُخَيِّرَهُ بين تصديق نَبِيٍّ ومُتَنَبِّئ، وهو لا يعرف النَّبِيَّ منهما، كذلك هذا.

فإن قيل: أليس قد ورد في الشرع بجواز الخيار *في البيع*[4]، وإن كان لا يدري أيهما يختاره[5]، [و] يكون المعقود عليه واحداً من تلك الأعيان بغير عينه، فهلا جاز مثل ذلك في العبادات.

---

(١) ختم ابن برهان الشافعي المسألة بقوله: والمسألة لفظية ليس فيها فائدة من جهة الفقه، وذلك أنه يسلم [المخالف] لنا أن الجميع ليس بواجب على معنى أنه يعصى بترك الجميع ولا يعاقب على الجميع، ونحن نساعده على أنها متساوية في المصلحة، فلا يبقى إلا إطلاق اسم الوجوب، وذلك خلاف في العبارة، وحظ المعنى مسلم من الجانبين. «الوصول» ١/ ١٣٧.

(٢) كلمة غير معجمة في الأصل.

(٣) في الأصل ما صورته: قال اخـ [طمس] اره.

(٤) في الأصل ما صورته: فـ [مطموس] لبع.

(٥) الهاء غير واضحة في الأصل.

قِيلَ لَهُ: إن البيع أصْله موقوف على اختياره، فجاز وقوف التعيين على اختياره. ووجوب العبادات لا يقف على اختياره، فتعيينه أيضاً لا يقف على اختياره.

فإن قيل: أليس لو فعل الجميع كان الواجب واحداً، ولو ترك / الجميع [٤٠٢] كان معاقباً على ترك واحد من ذلك، فهلَّا دل هذا على أَنَّ الواجب واحد لا بعينه.

قِيلَ لَهُ: إذا فعل الجميع وأوجده استحال التَّخْيير. فلو قلنا: إن الجميع واجب لأَدَّى إلى أَنْ يكون واجباً على طريق الجمع. وكذلك إذا ترك الجميع، لو قلنا: إنه يعاقب على ترك الجميع لأَدَّى إلى ذلك أيضاً، وهو غير سائغ. وإنما يسوغ التَّخْيير فيما لا يوجده وهو قادر على إيجاده، وإذا كان كذلك صح ما قلنا.

فإن قيل: أليس المُكَفِّر مُخَيَّراً في عِتْقِ رقبة أي رقبةٍ شاءَ، وفي إطعام أي فقيرٍ شاءَ، وكذلك المُصلي مُخَيَّرٌ في أن يصلي في أي بقعة شاء. أفتقولون: إنَّ عِتْقَ جميع الرِّقابِ واجِبٌ، وإنَّ الطعام لجميع المساكين واجبٌ، وإنَّ الصلاة في جميع البقاع واجب؟

قِيلَ لَهُ: كذلك نقول: إنَّه واجب على طريق التَّخْيير، ولا فرق عندنا بين هذه المسألة وبين سائر[1] ما أفرده * السائل من المسائل *[2].

* * *

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) في الأصل: المسائل السائل.

مسألة: في أَنَّ تَكْرارَ لفْظِ الأَمْرِ هل يَقْتَضِي تكْرارَ فعل المَأْمُورِ به أم لا

فمَذْهَبُ أَصْحابِنا أَنَّ تَكْرارَ لفظ الأمْر إذا تعلق بنكرة / اقتضى تَكَرُّر فعل المَأْمُورِ به، مثل أن يقول الله سبحانه وتعالى لعبده: صلِّ ركعتين، ثم يقول: صل ركعتين، فيكون الثاني غير الأول[١].

[٢٣ ظ]

ولهذا قال أبو حنيفة في الإقرار بمال: إنَّ الثانيَ غير الأول[٢]، وفي الطلاقين المؤقتين: إنَّهما تطليقتان[٣].

وذهب بعض أَصْحابِ الشّافِعِيِّ إلى أَنَّ تَكْرارَ الْأَمْر لا يَقْتَضِي تكْرارَ المَأْمُورِ به إلا بدلالة مبتدأة[٤].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ ما قلنا أَنَّ كل واحد من اللفظين له حكم في نفسه منفرد[٥] به، بدلالة أنَّه لو عري[٦] عن اللَّفْظِ الآخر تعلق به الْحُكْم. وإذا كان

---

(١) قال الجصاص: تكرار الأمر يوجب تكرار الفعل، وإن كان في صورة الأول ما لم تقم الدلالة على أن المراد بالثاني هو الأول. «الفصول» ٢/ ١٥٠.

(٢) قال الجصاص: وقال أبو حنيفة فيمن أقر لرجل بدرهم ثم أقر له: إن الثاني غير الأول. «الفصول» ٢/ ١٥٠.

(٣) في الأصل: تطليقان.

(٤) قال الشيرازي: تكرار الأمر بالشيء يقتضي تكرار المأمور به، وقال الصيرفي: لا يقتضي التكرار. «التبصرة» ٥٠.

(٥) في الأصل ما صورته: مفرد.

(٦) في الأصل: عزي.

كذلك، لم يَجُزْ لنا أن نجعل الثانيَ والأولَ سواءً إلا بدلالة.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو ما رُوي عن ابن عباس أنّه قال: «لن يغلِبَ عُسرٌ يُسرَين»[١]، فجعل اليسرَ[٢] الثانيَ المذكور في الآية غير الأول لما كان بلفظ النكرة[٣]، وجعل العسرين واحداً لما كان معرفة.

واحْتَجَّ من خالفنا في ذلك بأَنَّ الله تعالى كَرَّرَ الْأَمْر بفعل الصلاة وبأداء الزكاة في مواضع في القرآن، ثم كان المَأْمُورُ به ثانياً هو المَأْمُورَ به أولاً، فدل على أَنَّ تَكَرُّره لا يوجب تَكْرارَ المَأْمُورِ به.

والجواب أَنَّ ذلك بدلالة لا بظاهر اللَّفْظِ، فلا يَصِحُّ الاحتجاج به.

* * *

---

(١) قال ابن حجر: رُوي هذا مرفوعاً موصولًا ومرسلًا، ورُوي موقوفاً، فرفعه ابن مردويه من حديث جابر، وأخرجه سعيد بن منصور وعبد الرزاق من حديث ابن مسعود، وعبد الرزاق والطبري من طريق الحسن عن النبي ﷺ، وأخرجه عبد بن حُميد عن ابن مسعود، والفراء عن ابن عباس. «فتح الباري» ١٠/ ٣٤١.

(٢) في الأصل: اليسير.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥-٦].

مسألة: في أَنَّ الأمْرَ هل يَقْتَضِي كون المَأْمُورِ به/ مُجْزِئاً أم لا[١]

[٢٣١ و]

فذهب الفقهاء أَنَّه يَقْتَضِي ذلك[٢].

وقالت طائفة من المتكلمين: إنه لا يَقْتَضِي ذلك، وإنَّ كونه مجزئاً يُعلم بدلالة غير الأَمْر[٣].

واحْتَجَّ الفقهاء لقولهم بأَنَّ جواز الفِعْلِ حكم[٤] تعلق * بالمَأْمُورِ به*[٥]،

---

(١) قال الشوكاني: وقد فُسِّرَ الإِجزاءُ بِتَفسِيرَينِ:
أَحَدُهُما: حُصُولُ الِامتِثالِ بِهِ.
والآخَرُ: سُقُوطُ القَضاءِ بِهِ.
فَعَلَى التَّفسِيرِ الأوَّلِ لا شَكَّ أَنَّ الإِتيانَ بِالمَأمُورِ بِهِ عَلَى وجهه يقتضي تحقق الإجزاء المُفَسَّرِ بِالِامتِثالِ، وذَلِكَ مُتَّفَقٌ عَلَيهِ، فَإِنَّهُ مَعنَى الامتثال وحقيقته ذلك.
وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه؛ فقال جَماعَةٌ مِن أهلِ الأُصُولِ: إنّ الإِتيانَ بِالمَأمُورِ به على وجهه يَستَلزِمُ سُقُوطَ القَضاءِ. وقالَ القاضِي عَبدُ الجَبّارِ: لا يَستَلزِمُ. «إرشاد الفحول» ١/ ٢٦٩.

(٢) «التمهيد» ١/ ٣١٦، و«الإحكام» ٢/ ١٧٥.

(٣) هذا الرأي منسوب إلى المعتزلة، ونقل الشيرازي عن عبد الجبار من كتابه «العمد» قوله: الإجزاء أمر موقوف على دليل آخر، ومجرد الأمر لا يقتضي الإجزاء. «شرح اللمع» ١/ ٢٦٤.

(٤) إلحاق من الحاشية.

(٥) في الأصل: بالمأمو... ثم خرم في العبارة.

كما أَنَّ استحقاق الثواب حكم تعلق به. فإذا كان فعل المأْمورِ[١] به على شرائط يَدُلُّ على استحقاق الثواب، كذلك يجب أن يدل على جوازه.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أَنَّه لا طريق إلى معرفة جوازه إلا وقوعه على الوجه المَأْمُورِ به. ألا ترى أَنَّه يستحيل أن تكون الدلالة على جوازه وقوعه على غير الوجه المَأْمُورِ به، فدل ذلك على ما قلناه.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأَنَّ معنى قولنا: يُجْزِئهِ هو أَنَّه لا تجب عليه الإعادة، وقد علمنا أَنَّه غير ممتنع أنْ يأمر الحكيم بفعل من الأفعال ويقول: إذا فعلتموه فقد فعلتم الواجب، واستحققتم الثواب، وعليكم الإعادة مع ذلك.

ألا ترى أَنَّ الحُجّة الفاسدة مَأْمُورٌ بالمضي فيها، ويُستحق الثواب على فعلها، ومع ذلك يَلْزَمُهُ الإعادة. وكذلك من ظن أَنَّه على طهارة وهو في آخر الوقت، فإن الصلاة واجبة عليه وهو مَأْمُور بها، ومع ذلك يَلْزَمُهُ الإعادة إذا علم أَنَّه على غير طهارة.

والجواب عن ذلك أَنَّ ظاهر الْأَمْر / في المسألتين يَقْتَضِي الإجزاء، * وأَنْ لا إعادة*[٢] عليه، [و] إنما القضاء بدلالة مبتدأة، وهو فرض مبتدأ عندنا لا تعلق له بالأول. [٢٤ ب]

* * *

---

(١) آخر الكلمة مخروم في الأصل.

(٢) في الأصل: وانا لاعادة.

مسألة: في أَنَّ الأمرَ بالشَّيْءِ هلْ هوَ نَهْيٌ عن ضِدِّهِ أم لا

اخْتَلَفَ الْعُلَماء في ذلك:

فمنهم من قال: إنَّ الْأَمْرَ بالشَّيْءِ نهي عن ضِدِّهِ من طريق المعنى، سواء كان له ضِدٌّ واحد أو له أَضْدادٌ كثيرة[١].

وأما النَّهْي عن الشيء فعلى وجهين:

- إن كان له ضِدٌّ واحد، كان النَّهْي عنه أمراً بِضِدِّهِ،
- وإن كانت له أَضْدادٌ كثيرة، لم يكن النَّهْي عنه أمراً بشيء من أَضْداده، وإلى هذه الجملة ذهب الشيخ أبو بكر الرّازِي[٢].

وقال آخرون: الْأَمْر بالشيء لا يكون نهياً عن ضِدِّهِ، لا من جهة اللَّفْظِ ولا من جهة المعنى، وكذلك القول في النَّهْي، وإلى هذا ذهب كثير من الْعُلَماء[٣].

مما للحُجّة[٤] للقول الأول، هو أَنَّ من أَمَرَ غيره بالخروج من الدار فقد كَره منه سائر أَضْداده من نحو القيام والقعود والاضطجاع؛ لأَنَّه لا يأمر

(١) وإليه ذهب الشيرازي والباجي وعامة الفقهاء. «البرهان» ١/ ٢٥٠، و«شرح اللمع» ١/ ٢٦١، و«إحكام الفصول» ٢٢٨، و«التمهيد» ١/ ٣٢٩، و«الإحكام» ٢/ ١٧٠-١٧١.

(٢) «الفصول» ٢/ ١٦٠-١٦.

(٣) وإليه ذهب الجويني ١/ ٢٥٢.

(٤) ما بين العلامتين غير واضح في الأصل.

بالخروج مع إرادته لما ينافيه، ولاستحالة الجمع بينهما في الْأَمْر، فيقول: اخرج، وأراد[١] أَلَّا يخرج. وإذا كان كذلك، صار كأَنَّه قد نص له على النَّهْي عما يضاد الخروج منهما عن ذلك جهة المعنى.

ويَدُلُّ عليه أيضاً أَنَّ الْأَمْرَ بالشيء لو لم يكن نهياً عن ضِدِّهِ / لصلح أَنْ يبيح [٢٤ و] له ضِدّهُ مع الْأَمْر به، وفي اتفاق الجميع على امتناع ذلك دليل على ما قلنا.

ولأَنَّ الْأَمْر بالشيء لو لم يكن نهياً عن ضِدِّهِ، لما كان الكافر منهيّاً عن الكفر من حيثُ كان مأموراً بالإيمان. وفي اتفاق الجميع على كون الكافر منهيّاً عن الكفر لكونه مأموراً بالإيمان، دليل على أَنَّ الْأَمْر بالشيء نهي عن ضِدِّهِ.

وأما النَّهْي عن الشيء الذي له ضد واحد، فإنما كان أمراً بضِدِّهِ لأَنَّ ترك الحركة يستحيل ألا تنفك عن السكون، وكذلك ترك السكون لا ينفك من فعل الحركة؛ إذ ليس للحركة معنى يترك إليها غير السكون، ولا للسكون ما يترك إليه دون الحركة. فلما استحال ترك أحدهما إلا بفعل الآخر صار الْأَمْر بكل واحد منهما نهياً عن ضِدِّهِ.

وأما إذا كان له أَضْدادٌ كثيرة، فإما لم يكن النَّهْي أمراً بشيء من أَضْدادِهِ؛ لأَنَّه قد يصح النَّهْي عنه وعن كل واحد من أَضْدادِهِ بأَنْ يقولَ: لا تَقُمْ ولا تَضْطَجِعْ، أو يقول: لا تَقُمْ[٢] ولا تَقْعُدَ[٣]، ويقول: لا تقم[٤] ولا تركَعْ. فلما جاء النَّهْي عن القيام وعن كل واحد من أَضْدادِه، لم يَجُزْ أن يكون النَّهْي عن

---

(١) في الأصل: وأريد.

(٢) في الأصل: تقوم.

(٣) في الأصل: يقعد.

(٤) في الأصل: تقوم.

القيام أمراً بشيء من أَضْدادِه. وليس كذلك الْأَمْر بما له أَضْدادٌ أَنَّه يكون نهياً عن أَضْدادِه؛ لأَنَّه لا يحسن أنْ يَأْمُرَ بالقيام على وجه الإيجاب مع كونه مريداً بما يضاد القيام، فلهذا افترق الأمران.

[٢٥ ط] / واحْتَجَّ من قال بالقول الثاني بأَنَّ الْأَمْر بالشيء لا يَجُوزُ أن يكون نهياً عن ضِدِّهِ من جهة اللَّفْظِ؛ لأَنَّ صيغة أحدهما غير صيغة الآخر، كما أَنَّ صيغة الْأَمْر غير صيغة الخبر.

ولا يَجُوزُ أنْ يكون نهياً عنه من جهة المعنى؛ لأَنَّه لو كان كذلك، لكان لا يخلو إما أن تكون إرادة الشيء كراهة لضِدِّهِ، أو تكون إرادة الشيء مقتضية لكراهية ضِدِّهِ، وكلا الأمرين يبطل بالنوافل؛ لأَنَّ الله سبحانه وتعالى أرادها ثم لم تكن إرادته[1] لها كراهية لضِدِّها ولا مقتضية لكراهية ضِدِّها؛ لَأَنَّه لو كان كذلك للحقت بالواجبات التي لا يَجُوزُ تركها. وفي علمنا أَنَّ النوافل غير واجبة، فإن الله تعالى أرادها ولم يكره ضِدَّها. دليل على بُطْلان هذا القول.

واحْتَجَّ أيضاً بأَنَّ إرادة الشيء لو كانت كراهة لضِدِّهِ لكان الْعِلْم بالشيء جهلاً بضِدِّهِ، والقُدْرةُ على الشيء عجز[2] عن ضِدِّهِ، وفي هذا من الجهالة ما لا خفاء به.

* * *

(١) في الأصل: إرادة.

(٢) في الأصل: عجزا.

مسألة: في أَنَّ الأمرَ المُطْلَقَ يتناولُ الكافِرَ كَتناوُلِهِ المُسْلِمَ

فكذلك يتناول العبد كتناوله الحر، إلا أن تقوم دلالة على خِلاف ذلك، وهذا قول أَصْحابِنا[١].

ومن أَصْحابِ الشّافِعِيِّ من زعم أَنَّ الْأَمْر بالشرائع يتناول المسلمين دون الكافر[٢].

ومن الناس من قال: إن الْأَمْر / المُطْلَقَ يَتَناوَلُ الأحرار دون العبيد[٣]. [٢٥/أ]

والدَّلِيلُ على صِحّةِ قولنا أَنَّ لفظ الْأَمْر إذا كان مطلقاً فظاهره يتناول الجميع، والفِعْلُ المَأْمُورُ به فيصح[٤] من الكافر كصحته من المسلم. فإذا كان كذلك خطاباً للمسلم لهذه الْعِلّة، فيجب أن يكون خطاباً للكافر لوجود هذه الْعِلّة.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ * ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فُصلت: ٦-٧] فتوعَّدهم على ترك أداء الزكاة، فلولا أَنَّها واجبة عليهم لما

---

(١) «الفصول» ٢/ ١٥٦، «التمهيد» ١/ ٢٩٨-٢٩٩.

(٢) وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني. «شرح اللمع» ١/ ٢٧٧.

(٣) وهو مذهب خويز بن منداذ المالكي. «إحكام الفصول» ٢٢٣.

(٤) في الأصل: ويصح.

استحقوا الوعيد على تركها. وكذلك قوله سبحانه وتعالى حاكياً عن الكفار: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٥] فأخبروا أنَّهم معذَّبون على ترك الصلاة وترك طعام المساكين، وذلك لا يكون إلا بوجوبها عليهم.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنَّه لا خِلاف أنَّه إذا زنا يُحد كما يُحَدُّ المسلم، وكذلك إذا سرق تُقطع يده، فلولا أنَّه مَنهي عن ذلك لما حُد عليه.

فإن قيل: فلِم لا يُحَدُّ على شرب الخمر كما يُحَدُّ المسلم؟

قِيلَ لَهُ: لأَنَّه أُعطي الأمان على أن يُقَرَّ[1] على شربه كما أَنَّه / أُعطي الأمان على اعتقاده الذي هو كفر، ثم لا يَدُلُّ ذلك على أَنَّه غير مَأْمُور بالإيمان وغير منهي عن الكفر. كذلك لا يَدُلُّ ترك[2] إقامة الحد عليه إذا شرب الخمر على أَنَّه غير منهي عنه. [٢٦ظ]

واحْتَجَّ المُخالِفُ أَنَّه لا سبيل للكافر مع كفره إلى فعل العبادات، فلا يَصِحُّ أن يكون مخاطباً به؛ لأَنَّ أمر الإنسان بما لا يمكنه لا يَصِحُّ؛ كالصبي والمجنون.

والجواب أَنَّه وإن كان لا يتمكن من فعلها مع الكفر فقد جعل له السبيل إلى التوصل إليها بأَنْ يقدم الإيمان[3]، ثم يفعل العبادات، كالمحدِث الذي له طريق إلى فعل الصلاة أن يقدم الوضوء والاغتسال. وإنما الذي يمنع وجوب العبادة ألا يتمكنَ من فعلها، ولا يكون له طريق إلى التوصل إليها.

---

(١) في الأصل: تقر.

(٢) في الأصل: على ترك، ثم شطب على: على.

(٣) في الأصل: الامان.

فإن قيل: لم[1] لا يجب عليهم القضاء بعد الإسلام؟

قِيلَ لَهُ: القضاء فرض يأتي لا يتبع المقتضى، ألا ترى إلى وجوب الجمعة في وقتها وسقوط قضائها بعد الفوات، وإلى وجوب قضاء الصوم على الحائض وإن لم يكن لازماً لها في وقته.

وأما العبد، فإن إطلاق الخطاب يتناوله، وهو من أهل التكليف، فيجب أن يكون ذلك لازماً له إلا أنْ تقومَ دلالةٌ على خِلافِهِ.

فإن قيل: منافعه / مستحَقة عليه فكيف يصح خطابه فيما *هو غير*[2] مالك له. [٢٦و]

قِيلَ لَهُ: الزمان الذي تؤدَّى فيه العبادة مُستَثنًى من الجملة، فكانت منافعه مملوكة إلا المقدار الذي يؤدي فيه العبادة.

* * *

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) ما بين العلامتين زيادة من الحاشية.

مسألة: [في الأمرِ إذا وَرَدَ بِلفْظٍ يتناولُ الذُّكورَ والإناثَ فإنَّه عامٌّ]

لا خِلاف أَنَّ الْأَمْر إذا وَرَدَ بلفْظٍ يتناول الذّكور والإناث؛ كقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾[1] أَنَّه عام على الفريقين. وأمّا إذا وردَ بلفظ: افعلوا، فعندنا يدخل فيه الذكور والإناث[2]، وعند الشّافعي يختص ذلك بالذكور ولا يدخل فيه الإناث إلا بدليل[3].

وجه قولنا اتفاق أهل اللغة على أَنَّ الذكور والإناث إذا اجتمعوا غلب الذكور على الإناث، كما إذا اجتمع من يعقل مع ما لا يعقل غلب مَن يعقل على ما لا يعقل.

يُبيِّنُ ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: ٣٦] وكان ذلك[4] خطاباً[5] لآدم وزوجته والشيطان الذي أزلهما عنها، فغلب

(١) آية في كثير من السور، منها: سورة النساء، الآية ١.

(٢) وإليه ذهب أبو بكر بن داود الظاهري. «شرح اللمع» ١/ ٢٧٣.

(٣) وإليه ذهب الشيرازي وابن برهان، ونسب ابن برهان إلى الشافعي قوله: ألفاظ العموم مبنية على التثنية ومرتبة عليها، والتثنية مرتبة على الواحد. ثم إن قول القائل: مسلم يتناول الذكر دون الأنثى، وكذا مسلمات ومشركات ينطلق على الذكور والإناث، وكذا مسلمون ومشركون ينبغي أن يتناول الذكور والإناث. «الوصول» ١/ ٢١٣.

(٤) إلحاق من الحاشية.

(٥) في الأصل: خطاب.

الذكر على الأنثى. وقال الله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ﴾ [النور: ٤٥] فغلب من يعقل على ما لا يعقل، وإن كانتْ (مَن) مَوضُوعة لِمَنْ يَعْقِلُ. وقد وَرَدَ ذكر (من) في الجنة وهي لا تعقل.

فإذا صح ذلك، كان خطاب الله تعالى في صورة (افعلوا) خطاباً لجميع الناس؛ لَأنَّ هذا الْأَمْر لا يخاطب / به إلا من هو حاضر، فوجب أن يكون ذلك [٢٧ ظ] متناولاً لسائر المكلفين من الرجال والنساء.

ألا ترى أَنَّ الآمر إذا قال لمن بحضرته من الرجال والنساء: قوموا أوِ اقعدوا، كان ذلك خطاباً لهم جميعاً بِاتِّفاقِ أهل اللغة. ولو قال: قوموا وقُمْنَ كان ذلك لُكنةً وعِيّاً.

إن قيل: لو كانت أوامر الله تعالى بمنزلة أمر الآمر مَن بحضرته لما حَسُنَ وُرُودها بلفظ الْأَمْر للغائب، فلما وجدنا أن الله تعالى قد أمر الغائب بقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥] وكقوله: ﴿فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ﴾ [قريش: ٣] علِمنا أن أمره مخالف لأمر من يأمر من بحضرته.

قِيلَ لَهُ: أوامر الله سبحانه وتعالى مقدَّرة على وجهين:

- على أنها[١] لحاضر من حيث إنه تعالى بكل مكان علماً.
- وتقدَّر أنها[٢] أمر لغائب من حيث إنه لا يشاهَد بالأبصار في الدنيا.

ولهذا يقول القائل: اللهم اغفر لي، ويقوله أيضاً: غفر الله لي، فمرَّةً يواجه

---

(١) في الأصل: أنه.
(٢) في الأصل: أنه.

بالخطاب وكرَّةً يكني. وإذا ثبت ذلك في أمر الله تعالى، ثبت في أوامر نبيه ﷺ.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وإن كان ذلك مختصّاً بالذكور، ولأن للذكور علامة يتميزون بها من الإناث، كما أن / للمؤمنين علامة يتميزون بها من الكفار. فلما كان المؤمن لا يدخل تحت اسم الكافر، ولا الكافر تحت اسم المؤمن، كذلك لا يَجُوزُ أن يتناول لفظ (افعلوا) غير الذكور؛ لأن الواو في ذلك علامة الذكور، والنون في (افعلنَ) علامة للإناث، فلا يتناول أحد الاسمين غير مسماه.

[٢٧/و]

وأما الجواب عن الأول، فهو أنا خَصَّصْنا القتال بالرجال بدلالة الإجْماع، ولولا ذلك لقلنا: إن الخطاب للرجال والنساء جميعاً.

وأما الجواب عن الثاني، فهو أنا لم[1] ننكر أن يكون لكل فريق علامة يتميز بها من الآخر حال الانفراد، وإنما الكلام في حال الاجتماع هل يغلب خطابه بلفظ (افعلوا) فيكون خطاباً للفريقين كما يكون حال اجتماع المسلمين والكفار خطاباً لهم جميعاً أم لا.

فإن قيل: رُوي عن أُمِّ سَلَمَةَ أن النساء شكون إلى رسول الله ﷺ فقلن: ما نرى الله[2] يَذكرُ إلا الرِّجالَ؟ فأنزل الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] الآية[3]، فلو كُن ـ النساء ـ داخلات في جمع الذكور لقال لهن: إنكنَّ مذكورات معهم.

---

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) إلحاق من الحاشية.

(٣) الحديث أخرجه أحمد ح ٢٦٥٧٥، والطبراني في «الكبير» ٢٣/ ٢٦٣ ح ٥٥٤.

قِيلَ لَهُ: إنما شكون أن الله لم يخصهن بالذكر الذي وُضع لهن في الأَصْل، فأردن أن يكون لهن / ذكر في الكتاب. ألا ترى أنهن كن يصلين ويزكين قبل [٢٨ ط] ذلك بقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1]، وقد دل ذلك على ما ذكرنا.

* * *

(١) آية وردت في سور كثيرة، منها: البقرة ٤٣، ٨٣، النساء ٧٧.

مسألة: في الأَمْرِ بالفِعْلِ المُؤَقَّت الذي لا يُعْرَفُ وقته متى يَتَعَيَّنُ الوُجُوبُ فيه

عند أصحابنا أَنَّ الوُجُوبَ يتعلق بآخر الوقت، واخْتَلَفُوا فيما يفعله في أوله[(١)]:

فمنهم من قال: إنه تطوع يمنع وجوب الفرض في آخره، ومنهم من قال: إن ذلك يقع مراعى: فإن جاء آخر الوقت وهو من أهل تلك العبادة علمنا أَنَّه فعله واجباً، وإن كان بخِلاف ذلك علمنا أَنَّه فعله نفلاً.

وقال أبو الحسن الكَرخي: الوُجُوبُ يتَعَيَّنَ *بآخر الوقت*[(٢)]، أو بالدخول في العبادة قبل ذلك[(٣)].

وقال أَصْحابُ الشّافِعِيِّ: الوُجُوبُ يتعلق بجميع الوقت من أوله إلى آخره[(٤)].

---

(١) ينظر: «الفصول» ٢/ ١٢١-١٢٩.

(٢) في الحاشية: أول الوقت، مع علامة ط.

(٣) قال السرخسي: وكان الكرخي رحمه الله يقول: المؤدَّى فرض على أن يكون الوجوب متعلقاً بآخر الوقت أو بالفعل؛ لأن الوجوب إنما لا يثبت بأول الوقت لانعدام الدليل المعين لذلك الجزء في كونه سبباً، وبفعل الأداء يحصل التعيين، فيكون المؤدَّى واجباً.
ونقل الشيرازي عن الكرخي قوله: يتعلق الوجوب بوقت غير معين ويتعين بالفعل، ففي أي وقت فعل وقع الفعل فيه واجباً، وقبل الفعل لا وجوب عليه. «أصول السرخسي» ١/ ٣٢، «شرح اللمع» ١/ ٢٤٦.

(٤) «شرح اللمع» ١/ ٢٤٦.

دليلنا هو أنَّه لو تعلق وجوبها بأول الوقت لم يَجُزْ تركها لا إلى بدل؛ لأَنَّ هذه من صفة النوافل، وفي اتفاقهم على جواز تأخيرها في الوقت الأول إلى بدل، دليل على أَنَّ الوُجُوبَ لا يتعلق بأول الوقت.

فإن قيل: لا نسلم لكم أَنَّه يتركها لا إلى بدل، بل له أن يؤخر ذلك بشرط/، [٢١/ب] وهو أَنَّ يعزم على فعلها في الوقت الثاني، فيكون العزم[1] على ذلك بدلًا منها.

قِيلَ لَهُ: الأبدال لا يَجُوزُ إثباتها من غير دلالة تدل عليها. ألا ترى أَنَّه لا يَجُوزُ إِثْبَاتُ بدل عن الماء غير التيمم، وكذلك سائر العبادات لا يَجُوزُ إِثْبَاتُ بدل عنها بغير دلالة.

فإن قيل: الدَّلِيلُ على ذلك أَنَّه إذا فعل في أول الوقت سقط عنه العزم[2]، فدل ذلك على أَنَّ العزم[3] بدل[4] عنه.

قِيلَ لَهُ: لا يلزم إفراد العزم[5] لهذه العبادة، وإنما يَلْزَمُهُ أن يعزم على فعل الواجبات جملةً، سواء كانت العبادة وُجدت أسبابها أو لم توجد، فأما أن يَلْزَمَهُ تَخْصِيصُ هذه العبادة بعزم فهذا غير مسلم.

وأما إذا فعل ذلك في أول الوقت، فإنما يسقط عنه العزم؛ لأَنَّه بفعله إياه خرج أن يكون من جملة الواجبات، وخرج من جملة ما يَلْزَمُهُ العزم على وجوبه؛ لأَنَّ العزم كان بدلاً عنه.

---

(١) في الأصل: الغزم.

(٢) في الأصل: الغزم.

(٣) في الأصل: الغزم.

(٤) في الأصل: يدل.

(٥) في الأصل: يدل.

فإن قيل: ما يفعله في الوقت الثاني يكون بدلاً عما لزمه في الوقت الأول، [أ] فلا يَجُوزُ له تأخيره عن[1] الوقت الأول إلا إلى بدل.

قِيلَ لَهُ: المفعول في الوقت الثاني غير المتروك في الوقت الأول، فقد ترك الفِعْل في الوقت الأول من غير بدل يفعله في الوقت الأول / ، فقد صح دليلنا وبطل هذا الاعتراض، فلا يلزم هذا المريض والمسافر أن الصوم واجب عليهما في وقته، وإن كان لهما تأخير ذلك إلى بدل. وذلك أَنَّ الصوم غير واجب على المريض والمسافر، ولا يجب ذلك عليهما إلا بعد زوال العذر. ولزوم القضاء لهما لا يَدُلُّ على وجوبه في وقته، كما أَنَّ وجوب قضاء الصوم على الحائض لا يَدُلُّ على وجوبه عليها في وقته. وعلى أَنَّ المريض والمسافر إنما أُبيح لهما تأخير العبادة لعذر، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأَنَّه أُبيح للمكلَّف تأخير الصلاة في أول الوقت من غير عذر، فلهذا لم يكن واجباً عليه.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأن أول الوقت كآخره، في أَنَّ الأَمْر قد تناوله فلا يَجُوزُ تَخْصِيصُ الوُجُوبِ بآخره كما لا يَجُوزُ بأوله.

ولأَنَّها عبادة عمل البدن، فإذا جاز فعلها في عُمُوم الأوقات في أول الوقت كان ذلك وقتاً لوجوبها قياساً على آخر الوقت.

والجواب عن الأول: أَنَّ الأَمْر تناول أول[2] الوقت وآخره في باب الجواز، فأما في باب الوُجُوبِ فلا؛ لأَنَّا مذهبنا[3] أَنَّ حقيقة الوُجُوبِ لا توجد في أول الوقت.

---

(١) في الأصل: في.

(٢) في الأصل ما صورته: اقل.

(٣) كلمة غير واضحة، في الأصل ما صورته: مذينا.

/ وأما الجواب عن الثاني، فهو أَنَّ المعنى في آخر الوقت؛ لأَنَّه لا يَجُوزُ [٢٩/ب] له تأخيره عنه إلا بعذر، وليس كذلك في أوله؛ لأَنَّ تأخيره من غير عذر ولا بدل يقيمه مقامه.

* * *

مسألة: في أَنَّ النَّهْيَ هل يدلُّ على فساد المَنْهِيِّ عنه أم لا

مَذْهَبُ أصحابنا في النَّهْي إذا تَعَلَّقَ بمعنى في نفس المَنْهِيِّ عنه فإنه يَدُلُّ على فساده[١].

وقال كثير[٢] من الناس: إنَّه يَدُلُّ على القبح فقط، ولا يَدُلُّ على فساد المَنْهِيِّ عنه[٣].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ قولنا أَنَّ النَّهْي يؤذن بِقُبْحِ المَنْهِيِّ عنه، كما أَنَّ الْأَمْر ينبئ[٤] عن حسن المَأْمُورِ به؛ لما بَيَّنّاه، فصار المَنْهِي عنه غير المَأْمُورِ به؛ إذ لو لم يكن كذلك لصار الفِعْلُ الواحد حسناً قبيحاً في حالة واحدة، وهذا لا يَجُوزُ.

وإذا كان كذلك، لم يَجُزْ سقوطه عن[٥] ما أمرنا به بفعل ما نهينا عنه؛ لأَنَّه

---

(١) فساد المنهي هو مذهب عامة الفقهاء من المالكية والشافعية وأكثر المعتزلة. تراجع المسألة في: «المعتمد» ١/ ١٨٣-١٨٤، و«إحكام «الفصول» ٢٢٩، و«شرح اللمع» ١/ ٢٩٧-٣٠١، و«الإحكام» ٢/ ١٨٨.

(٢) في الأصل ما صورته: لبتير.

(٣) نسب إلى أبي بكر القفال من الشافعية، إلا أن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه. وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه يفيد الفساد في العبادات دون المعاملات. «المعتمد» ١/ ١٨٤، و«التمهيد» ١/ ٣٧٠.

(٤) في الأصل ما صورته: بـنـى.

(٥) كلمة غير واضحة.

غير متعلق به الأمْر ووجب علينا فعله. ولا يلزم على هذا الصلاة في الدار المغصوبة؛ لأَنَّ الصلاة غير منهي عنها عندنا، وإنما المَنْهِيُّ عنه الكون في الدار على وجه الغصب.

ألا ترى أَنَّه لو أذن له صاحب الدار في الكون فيها لم تكن صلاته منهيّاً عنها، ولو كان للنهي[1] تعلق بمعنى في الصلاة لم يَجُزْ أن يرتفع النَّهْي/ [٣٠ ـ] بإذن الآدمي في ذلك؛ كالصلاة بغير طهارة. ولما كان النَّهْي عنها لمعنى في الصلاة، لم يَجُزْ أن يرتفع بإذن أحد من الآدميين، ولأَنَّ جواز الفِعْلِ يُرجع فيه إلى الشرع، والشرع إنما ورد بجواز المَأْمُورِ به أو بجواز ما هو مباح، فأما النَّهْي عنه فلا دلالة في الشرع على جوازه.

ويُحتج في ذلك بأَنَّ النبيَّ ﷺ [قال]: «من أدخل في ديننا ما لَيْسَ منهُ، فَهُوَ رَدٌّ عليه»[2]. والمَنْهِيُّ عنه ليس من دينه، فيجب أن يكون مردوداً.

وَبِأَنَّ الصحابة والتابعين يحتجون على فساد الشيء بكونه منهيّاً عنه، لا يرجعون في فساده إلا إلى النَّهْي، وكلا الوجهين لا يَصِحُّ الاحتجاج به.

وأما الأول، فلأن الرد لا يَدُلُّ على الفساد، كما لا يَدُلُّ النَّهْي على ذلك، بل لفظ النَّهْي أغلظ من لفظ الرد. ألا ترى أَنَّه يقال في طاعات الكافر: إنها مردودة ولا يقال: إنها مَنهِيٌّ عنها. فإذا كان لفظ النَّهْي لا يَدُلُّ على الفساد عند المُخالِف فلفظ الرد أولى ألا يدل.

---

(١) في الأصل: النهي.

(٢) رواه البخاري بلفظ «من أحدث»، ٣/ ١٨٤ ح ٢٦٩٧، ومسلم ٣/ ١٣٤٣ ح ١٧١٨، وأبو داود ٤/ ٢٠٠ ح ٤٦٦٠، وابن ماجه ١/ ٧ ح ١٤.

فأما الجواب عن الثاني، فهو أنَّهم علموا فساد المَنْهِي عنه بمعنى انضم إلى/ النَّهْي غير لفظه، فلا يَصِحُّ الاحتجاج بذلك. [٣٠/أ]

واحْتَجَّ من قال بالقول الآخر، وإليه كان يذهب أبو الحسن الكرخي، أَنَّ النَّهْي من الله سبحانه وتعالى يَدُلُّ على قبح المَنْهِي عنه، وعلى كراهته لذلك، وكلا الوجهين لا يَدُلُّ على الفساد. ألا ترى أن الوضوء بالماء المغصوب والذبح بالسكين المغصوب مَنْهِيٌّ عنه، وهو قبيح، وقد كرهه الله تعالى. وكذلك الطلاق في حال الحيض قبيح مكروه، ثم لا يمنع ذلك من وقوع الطلاق ومن[1] جواز الوضوء وحصول الذكاة بتلك السكين، كذلك النَّهْي في سائر المواضع لا يَدُلُّ بمجرده على[2] الفساد.

* * *

(١) كلمة مطموسة.

(٢) إلحاق من الحاشية.

مسألة: في النَّهْيِ إذا تعلَّقَ بمعنى في غيرِ المَنْهِيِّ عنه هـل يـدلُّ على فسادِ هذا النَّهْي أم لا

عند أَصْحابِنا لا يَدُلُّ على فساد المَنْهِي عنه، وهو مثل الوضوء بالماء المغصوب والصلاة في الدار المغصوبة والبيع عند أذان الجمعة ونحو ذلك[١].

وقال آخرون: جميع ذلك يَدُلُّ على الفساد[٢].

دليلنا أَنَّ هذا النَّهْي تَعَلَّقَ بمعنى في غير الصلاة، فلا يخلّ بشيء من شرائطها.

ألا ترى أَنَّه منهي عن الكون في الدار المغصوبة قبل الدخول / في الصلاة وبعد الخروج منها على غير وتيرة واحدة، فلو كان النَّهْي متعلقاً بما هو من شرائط الصلاة لم يَجُزْ بقاء حكم النَّهْي عليه بعد الخروج منها، ولا يتوجه النَّهْي عليه قبل الدخول فيها. وإذا كان كذلك وحسن أن تكون صلاته واقعةَ موقع الإجزاء[٣] كما تقع موقعه لو فعلها في غير الأرض المغصوبة.

واحْتَجَّ من خالف في ذلك بأَنَّ *عليه أن ينويَ*[٤] الصلاة الواجبة عليه، وهذا الفِعْلُ معصية فلا يَجُوزُ أن يكون واجباً، فيصير كأَنَّه فعل غير الصلاة التي هي عليه.

---

(١) «شرح اللمع» ١/ ٢٩٧-٣٠١، الوصول ١/ ١٨٧.

(٢) ينظر حول هذه المسألة: «البحر المحيط» ٣/ ٢٨٦ وما بعدها.

(٣) في الأصل كلمة غير معجمة.

(٤) ما بين العلامتين غير واضح.



واحْتَجَّ بأَنَّ هذا الكون في الدار هو معصية، وإذا كان كذلك كان هو بمنزلة الإخلال ببعض شرائط الصلاة؛ كالطهارة ونحوها، وفي ذلك دلالة على الفساد.

والجواب عن الأول: أن فعل الصلاة ليس بمعصية، وإنما المعصية فعل آخر ليس من الصلاة، وهو كونه في الأرض المغصوبة. ألا ترى أن صاحب الدار لو أذن له في ذلك ارتفع النَّهْي، ولو كان النَّهْي متعلقاً بشيء من الصلاة، لم يصح ارتفاعه لإذن الآدمي.

وكذلك الجواب عن الثاني؛ لأن المعصية المذكورة إذا أخلت[1] بشيء من شرائط الصلاة لم يرتفع ذلك بإذن الآدمي فيه. ألا ترى أن إذن الآدمي لا يؤثر في جواز الصلاة مع كشف العورة وعدم الطهارة، فبطل أن يكون ذلك الإخلال بشرائط الصلاة.

* * *

(١) في الأصل: خلت.

[٣١/أ]

/ باب
العُمُوم والخُصُوص

مسألة: [في الْعُمُومِ إذا وَرَدَ عارِياً مِنَ التَّخْصِيصِ]

مَذْهَبُ أَصْحابِنا في الْعُمُوم إذا ورد عارياً من التَّخْصِيصِ في الإخْبار والأوامر، يجب حمله على جميع ما يصلح له اللَّفْظُ، وهو قول جمهور الفقهاء(١).

وقال بعض الناس: لا صيغة للعُمُوم يعرف بها، وإن كل لفظ يصلح للعُمُوم فإنه يصلح لِلْخُصُوصِ، وإنما يُصار إلى أحدهما بدليل غير اللَّفْظِ، وإلا فالواجب الوقف(٢).

---

(١) قال الجصاص: ومذهب أصحابنا القول بالعُمُوم في الأخبار والأوامر جميعاً، وكذلك كان شيخنا أبو الحسن [الكرخي] رحمه الله يحكيه عن أصحابنا جميعاً. «الفصول» ١/ ١٠١.

(٢) هو قول أبي بكر الباقلاني وأبي جعفر السمناني وطائفة من الأشاعرة.
ونقله القاضي في «مختصر التقريب» عن الشيخ أبي الحسن ومعظم المحققين، وذهب إليه. وحقيقة ذلك: أنا سبرنا اللغة ووضعها، فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالة على العموم، وسواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد. «البحر المحيط» ٤/ ٢٨.
ويحكي الإمام الجويني مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري فيقول: نقل مصنفو المقالات عن الشيخ أبي الحسن والواقفية أنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية، وهذا النقل على هذا الإطلاق زلل؛ فإن أحداً لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به.... ومما زل فيه الناقلون أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة وإن تقيدت بالقرائن فإنها لا تشعر بالجمع، بل تبقى على التردد. وهذا وإن صح النقل فيه =

وقال آخرون: للعُمُوم صيغة تختص به إلا أن الواجب حمله على أقل ما يتناوله اللَّفْظُ، وهو عليه حتى تقوم دلالة على أن المراد به الكل(١).

وقال آخرون: العُمُوم في الأوامر، ووَقَفوا في الإخْبار(٢).

والدَّلِيلُ على أن للعُمُوم صيغة أنَّا وجدنا أهل اللغة متى أرادوا توكيد العُمُوم أكدوه بلفظ مخصوص لا يؤكدون به الْخُصُوص، فقالوا في العُمُوم: رأيت القوم أجمعين ورأيتهم كلهم، وقالوا في الْخُصُوص: رأيت زيداً نفسه. فلولا أن للعُمُوم صيغةً يتميز بها من الْخُصُوص لما اخْتَلَفَ حكمهما(٣) في التوكيد.

فإن قيل: لو كان للعُمُوم صيغة لاستغنى به عن التأكيد؛ لأن التأكيد حـ..(٤). /[من دخل الدار] ضربته إلا عمراً، فلولا أن (من) قد استغرقهم لما حَسُنَ الاسْتِثْناء لأنه موضوع لِمُخرَجٍ من الكلام ما لولاهُ لكانَ داخلاً تحته. [١٢ ظ]

= فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع؛ كقول القائل: رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين. فأما ألفاظ صريحة تفرض مقيدة فلا يظن بذي عقل أن يتوقف فيها. «البرهان» ١/ ٣٢١.

(١) هو قول أبي هاشم الجبائي ومحمد بن شجاع الثلجي. «البحر المحيط» ٤/ ٢٧.

(٢) قال الجصاص: وحكى لنا أبو الطيب بن شهاب عن أبي الحسن الكرخي أنه قال له: إني أقف في عموم الأخبار، وأقول بالعموم في الأمر والنهي. فقلت لأبي الطيب: فهذا يدل على أن مذهبه كان الوقف في وعيد فساق أهل الملة. فقال لي: هكذا كان مذهبه. وحكى لي أيضاً أنه سمع أبا سعيد البردعي يقف في القول بالعموم في الأمر والنهي وفي الأخبار جميعاً. وأبو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه، وقد جالس أبا سعيد البردعي وشيوخنا المتقدمين. «الفصول» ١/ ١٠١.

(٣) في الأصل: حكمها.

(٤) يظهر وجود سقط لا يتجاوز بضع كلمات.

يُبَيِّنُ ذلك أنه لو جاءه واحد فلم يكرمه عُدّ مخلفاً، فلولا أنه استوعبهم في المجازاة لما عُد مخلفاً بتركه إكرام واحد من العقلاء، ولكان له صرفه إلى غيره.

فإن قيل: قد يصح الاسْتِثْناء من غير نفس جنسه؛ كقوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠-٣١]، وهو ليس من الملائكة، ونظائر ذلك كثيرة. وإذا صح ذلك لم يمتنع أن يستثني في المجازاة أي عاقل شاء، ولا يوجب هذا دخولهم تحت إطلاق (مَن).

قِيلَ لَهُ: الِاسْتِثْناء من جنسه هو إخراج جزء من الجملة الأولى، ولولا الِاسْتِثْناء لكان داخلاً تحته. فأما الاسْتِثْناء من غير جنس المُسْتَثْنَى منه فهو منقطع، ويكون معناه (لكن)، كقولك: ما جاءني زيد إلا عمراً، وكقوله: ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣١] معناه: لكن إبليس. وقال: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا * إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ﴾ [الواقعة: ٢٥-٢٦] معناه: ولكن قيل[1]: سلاماً سلاماً.

فإن قيل: أليس قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣] لا يدخل تحته الصبيان والمجانين، وإن[2] كان مجازاة؟

قِيلَ لَهُ: إنما خرجوا من ذلك بدلالة؛ وهو أنهم غير داخلين/ تحت التكليف، [١٢و] ولا يستحقون الوعيد، وهذا لا يمنع أن يكون اللَّفْظُ موضوعاً لما ذكرنا.

واحْتَجَّ القائلون بالوقوف:

• بأَنَّا وجدنا اللَّفْظة الواحدة تُستعمل في العُموم كما تُستعمل في الخُصُوص،

---

(١) في الأصل: قيلا.

(٢) في الأصل: فإن.

فصار ذلك كالأسماء المشتركة؛ كالعين واللوز[١] وما جرى مجراها، فاحتجنا إلى معرفة المراد به إلى معنى غير اللَّفْظِ.

• وَبِأَنَّه لو كان للعُمُوم صيغة، لكان لا يَجُوزُ وجودها غير مستغرقة لجميع ما يصلح له، كما أن المحدَث لما دل على محدِثه، لم يَجُزْ وجود المحدَث غير دال[٢] على محدِثه. وفي حالتنا لفظ العُمُوم غير مستغرق لمسمياته دليل على أنه لا صيغة له تختص به.

فأما الجواب عن الأول فهو أنه لا برهان عليها، بل لفظ العُمُوم ظاهر الاستعمال، وهو حقيقة فيه، وإذا أريد به الْخُصُوص[٣] كان مجازاً، فكيف يقال: إنه يُستعمل في أحد الموضعين كهو في الآخر، وهو مجاز في أحد الموضعين، حقيقة في الآخر.

فكذلك الجواب عن الثاني، وهو أنه لا يَجُوزُ وجوده غير مستغرق عند الإطلاق، وإنما يمنع ذلك فيه بدليل، وقد دللنا على بُطْلان القول بالوقف في باب الأوامر/ بما فيه الكفاية. [١٣ ظ]

* * *

---

(١) كلمة مخرومة الآخر، في الأصل ما صورته: واللو.

(٢) في الأصل: ذلك.

(٣) في الأصل: الخوص.

فصل

واحْتَجَّ القائلون بالْخُصُوص:

• بأن اللَّفْظَ لو كان موضوعاً للعُمُوم لعلم ذلك عند سماع اللَّفْظِ، وإدراكه كما يعلم بالْخُصُوص ما وضع له عند سماعه.

• وَبِأنَّه لو كان للعُمُوم لفظ يختصه لما حَسُنَ أن يؤكد؛ لأن المؤكد قد أتى عين المراد فتأكيده عَبَث.

• وَبِأنَّه لو كان للعُمُوم لفظ يستغرق، لما حَسُنَ الِاسْتِثْناء منه؛ لأنه كأنه[1] يكون رجوعاً ونقضاً.

• وَبِأنَّه لو كان له صيغة، لما حَسُنَ من المخاطب الِاسْتِفْهام.

فأما الجواب عن الأول، فهو أن الْعِلْم بأنه عام لا يستدرك بالحس، وإنما يعلم بالرجوع إلى مقاصد أهل اللغة، فمن عرف أنهم وضعوا للعُمُوم صيغة علم ذلك به، وإلا لم يعلم. وليس كذلك الْخُصُوص؛ لأنه لا إشكال فيه ولا التباس، فاحتيج إلى معرفة كلامهم في إثباته، وإلا فهما سواء.

وأما الجواب عن الثاني، وهو أنه سؤال يَقْتَضِي أن لا لفظ لِلْخُصُوصِ؛ لأنه يحسن التأكيد فيه كما يحسن في العُمُوم، وكذلك في العدد. وأي فائدة ذكروها في تأكيدها لِلْخُصُوصِ[2] ذكرنا مثلها في العُمُوم.

---

(١) في الأصل: كان.

(٢) في الأصل ما صورته: امخصوص.

[٢٠/ب] وأما الجواب عن الثالث[١] والرابع / فإنه يُنتقض بألفاظ العدد؛ لأنه يحسن الِاسْتِثْناء منها[٢]. وعلى أن الاسْتِثْناء ليس برجوع لأنه يَدُلُّ على أن المُسْتَثْنَى به ما أراده بالكلام الأول، ولو لا الاسْتِثْناء لوجب أن يكون مريداً له.

وأما الِاسْتِفْهامُ، فإنه يحسن في الْخُصُوص، على أن الِاسْتِفْهامَ لا يحسن في كل عُمُوم، *وإنما يحسن*[٣] عند الالتباس.

فصل

ولا فرق بين الإخْبار والأوامر؛ لأنَّه إذا ثبتَ أنَّ الله سبحانه وتعالى إذا أمرَ بلفظ عامٍّ وجَبَ حَمْلُهُ على العُمُوم، وكذا إذا أخبر بلفظٍ عام؛ لأنه لا يَجُوزُ أن يخاطبنا ويريد[٤] بخطابه غير ما وضع له في اللغة، ومتى لم يرد ذلك دل عليه وبينه.

واحْتَجَّ مَن فرق بينهما بأن الأوامر[٥] تكليف، فلو لم يعرف المراد به لاقتضى تكليف ما لا يُطاق، وليس كذلك الخبر عن الوعد والوعيد وغير ذلك؛ لأنه لا يَقْتَضِي وُجودَ شيء يَحتاجُ أن يعمل به.

والجواب أن الخبر إنما يخاطَب به للفائدة كالْأَمْر، وإن كانت[٦] فائدتهما تختلف. ألا ترى أنه يزجر بِالْوَعِيدِ ويرغِّب بِالْوَعْدِ، وكذلك يَقْتَضِي الْعِلْم بمراده بهما، فالحال بينهما واحد.

---

(١) كلمة مطموسة الآخر، في الاصل: الثالـ.

(٢) في الأصل: منهما.

(٣) ما بين العلامتين إلحاق من الحاشية.

(٤) في الأصل: يرتد.

(٥) في الأصل: الأول مرة.

(٦) في الأصل: كان.

مسألة: في العُمُوم إذا خُصَّ هل يكونُ مَجازاً أم لا[١]

كان أبو الحسن الكرخي يقول: إن العُمُوم إذا / خُصَّ بدليل متصل مثل [١٤ ظ] الاسْتِثْناء ونحوه لم يكن مجازاً، وإن خُصَّ بدليل منفصل كان مجازاً[٢]، وبه قال محمد بن شجاع[٣].

وقال أبو بكر الرّازِي: لا يكون مجازاً بأي دليل خُصَّ، ويصح الِاسْتِدْلال به فيما عدا المخصوص[٤].

وقال آخرون: يصير مجازاً في الوجهين جميعاً، ولا يَصِحُّ الِاسْتِدْلال به فيما عدا المخصوص[٥].

---

(١) في الأصل: املا.

(٢) بعدما نقل الجصاص مذهب الكرخي قال: وكان يقول رحمه الله: إن هذا مذهبي، ولا يمكنني أن أعزيه إلى أصحابنا. «الفصول» ١/ ٢٤٥-٢٤٦.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي، ميرز على نظرائه من أهل زمانه، وكان فقيهاً ورعاً وثابتاً على آرائه، وهو الذي فتق فقه أبي حنيفة واحتج له وأظهر علله وقواه بالحديث وحلاه في الصدور. توفي سنة سبع، وقيل: ست وخمسين ومِئتين، يوم الثلاثاء لعشر ليالٍ خلَون من ذي الحجة. له من الكتب كتاب «تصحيح الآثار»، وكتاب «النوادر»، وكتاب «المضاربة». «الفهرست»: ٢٥٦.

(٤) «الفصول» ١/ ٢٤٦.

وقال الدبوسي: والذي ثبت عندي من مذهب السلف أنه يبقى على عمومه بعد التخصيص في الفصلين جميعاً، ولكن غير موجب للعلم قطعاً، كما قاله الشافعي قبل الخصوص. «تقويم الأدلة» ١١٣.

(٥) وإليه ذهبت المعتزلة كما ذكر ذلك الشيرازي. «شرح اللمع» ١/ ٣٤٤.

فأما الحُجّة للقول[١] الأول، فهو أن الاسْتِثْناء من[٢] الجملة عبارة عن الباقي، فيصير كأن التسعة لها اسمان: أحدهما تسعة والآخر عشرة إلا واحداً، فبأيهما عبر عنها كان الاسم حقيقة فيها، كما أنه لا فرق أن يقول: اثنان، وبين أن يقول: واحد وواحد في أن العبارتين تفيدان معنىً واحداً. وكذلك دلالة التَّخْصِيصِ إذا كانت من جهة اللَّفْظِ، فإنها تُضم إلى لفظ[٣] العُمُوم ويصيران[٤] كأنهما صِيغا[٥] لما بقي بعد التَّخْصِيصِ. وليس هذه حال دلالة التَّخْصِيصِ من غير جهة اللَّفْظِ؛ لأنه لا يمكن أن يقرن إلى لفظ العُمُوم كما يقرن الاسْتِثْناء إلى الجملة، وهذا هو الفرق بين الأَمْرين.

واحْتجَّ الشيخ أبو بكر لما ذهب إليه، بأن اللَّفْظَ فيما عدا المخصوص حقيقة؛ لأن اسم المشركين يقع حقيقةً على ما بقي بعد التَّخْصِيصِ؛ إذ هو حقيقة في / الثلاثة فما فوقها، فوجب أن تكون دلالة اللَّفْظِ قائمة بعد التَّخْصِيصِ كهي قبل التَّخْصِيصِ[٦]. [١٤٠]

واحْتَجَّ من قال: إنه يصير مجازاً في الوجهين جميعاً، بأن المجاز استعمال اللَّفْظِ في غير ما وُضع له؛ كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وأراد: أهل القرية، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، وأراد به أولياء الله. وإذا صح

(١) في الأصل: لقول.

(٢) في الأصل: مع.

(٣) في الأصل: اللفظ.

(٤) في الأصل: تصران.

(٥) في الأصل ما صورته: صنغا.

(٦) «الفصول» ١/ ٢٥٠.

ذلك، وكان لفظ العُمُوم موضوعاً للاستغراق، فإذا أُريد به بعضه كان مجازاً؛ لأنه أُريد به غير الذي وُضع له.

فَيُجاب عن هذا بأنه غير مستعمَل إلا في بعض ما وُضع له؛ لأن اسم المشركين حقيقة في الثلاثة فما زاد، فإذا عبر به عن ثلاثة كان حقيقة؛ لأنه بعض ما وُضع له الاسم.

* * *

مسألة: في تَخْصِيصِ العُمُومِ بِدَلِيلِ العَقْلِ(١)

عند أَصْحابِنا يَجُوزُ ذلك(٢).

ومن الناس من قال: لا يَجُوزُ ذلك(٣).

دليلنا أن دلالة العقل تفضي بنا إلى الْعِلْم؛ كالكتاب والسنة والْإِجْماع،

---

(١) قال القاضي أبو بكر الباقلاني: وصورة المسألة أن الصيغة العامة إذا وردت واقتضى العقل امتناع تعميمها، فيعلم من جهة العقل أن المراد بها خصوص ما لا يحيله العقل، وليس المراد به أن العقل صلة للصيغة نازلة له منزلة الاستثناء المتصل بالكلام، ولكن المراد به ما قدمناه، أنا نعلم بالعقل أن مطلق الصيغة لم يرد تعميمها. «البحر المحيط في أصول الفقه» ٤/ ٤٧٢.
ومن الأمثلة: تخصيص قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه. والثاني: كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ الآية [آل عمران: ٩٧]، فإنا نخصص الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب. «البحر المحيط في أصول الفقه» ٤/ ٤٧٢.

(٢) وهو مذهب عامة الفقهاء: «الفصول» ١/ ١٤٦، و«إحكام الفصول» ٢٦١، و«التمهيد» ٢/ ١٠١، و«الإحكام» ٢/ ٤٥٩.

(٣) قال ابن برهان: تخصيص العموم بدليل العقل جائز، وقالت طائفة من المتكلمين: لا يجوز تخصيص العموم بدليل العقل، والخلاف في المسألة لفظي. «الوصول» ١/ ٢٥٧.
وقال إمام الحرمين: وأنكر بعض الناشئة ذلك، وأبَوا أن يسموا هذا الفن تخصيصاً، وهذه المسألة قليلة الفائدة... وإن امتنع ممتنِع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة عقل ولا شرع، فلا أثر لهذا الامتناع، وليست هذه المسألة خلافية في التحقيق. «البرهان» ١/ ٤٠٩.

فلما جاز تَخْصِيصُ الْعُمُوم بهذه الأدلة كذلك يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بدليل العقل.

* فإن قيل *[١]: لو جاز التَّخْصِيصِ بدليل العقل، لجاز النَّسْخُ به؛ كالكتاب والسنة والْإِجْماع، ولما لم يَجُزِ النَّسْخُ به لم يَجُزِ التَّخْصِيصُ به.

قِيلَ لَهُ: إنما لم يَجُزِ النَّسْخُ بدليل العقل لأن النَّسْخَ هو بيان مدة الْحُكْم، والعقل / يجوز بقاء الْحُكْم من غير زوال، فلا يَجُوزُ أن يكون له تأثير في إزالة [١٥/ب] ما يَجُوزُ بقاؤه. وليس كذلك التَّخْصِيصُ؛ لأَنَّه بَيانُ مراد المخاطب، وهذا المعنى يصح ثبوته بدليل العقل.

وجواب آخر، وهو أن دليل العقل له تأثير فيما هو [في] معنى النَّسْخ، وإن لم يُسَمَّ نسخاً؛ لأن النَّسْخَ هو المنع من أن يلزم في المستقبل مثل ما كان لازماً في الماضي من الوقت، وهذا المعنى يثبت بدليل العقل.

ألا ترى أن دليل العقل يمنع من لزوم الفرض عند العجز عنه، كما يمنع من ذلك دلالة السَّمْعِ، إلا أن ذلك لا يطلَق عليه اسم النَّسْخ؛ لأن النَّسْخَ يختص بما كان ثابتاً مِنْ جِهةِ السَّمْعِ دون العقل. ألا ترى أن فرض التوجه إلى بيت المقدس لما كان ثابتاً مِنْ جِهةِ السَّمْعِ ثم سُمي[٢] زوالها نسخاً.

فإن قيل: لما كانت دلالة العقل متقدمةً للعُمُوم، لم يَجُزْ أن يقع بها التَّخْصِيصُ؛ لأن من حكم دلالة التَّخْصِيصِ أن تكون مقارنة للعُمُوم أو متأخرة عند من يجيز تأخير البيان.

قِيلَ لَهُ: ليس الْأَمْر على ما ظننت، بل يَجُوزُ تقديم دلالة الْخُصُوص

---

(١) بين العلامتين مطموس في الأصل.

(٢) إلحاق من الحاشية.

للعُمُوم، لأن الدَّلِيلَ يَجُوزُ أن يتقدم مدلوله. ألا ترى أن الدَّلِيلَ قد دل على أن الله سبحانه يثيب[1] المؤمن بالجنة، ويعاقب الكافر بالنار، وإن كان مدلول هذا الدليل متأخراً عن دليله، كذلك لا ننكر أن تسبق دلالة / التَّخْصِيصِ للعُمُوم.

فإن قيل: التَّخْصِيصُ بمنزلة الِاسْتِثْنَاء، والِاسْتِثْنَاء لا يَجُوزُ أن يسبق المُسْتَثْنَى منه.

قِيلَ لَهُ: ليس هذا كالاسْتِثْنَاء في هذا الباب، وذلك أن تقدم الاسْتِثْنَاء لا يفيد شيئاً. ألا ترى أنه لو قال: إلا زيداً لم يكن لهذا الكلام معنى. وأما التَّخْصِيصُ فإن انفراده قد يكون مفيداً، ألا ترى أنه لو قال: خطابي إنما يتناول العقلاء دون الأطفال والمجانين، كان هذا الكلام مفيداً، كذلك إذا تقدمت دلالة العقل على هذا المعنى.

* * *

(١) في الأصل: الم.

مسألة: في تَخْصِيصِ العُمُوم بِخَبَر الْواحِدِ

قال أصحابنا: العُمُوم الذي دخله التَّخْصِيصُ بِاتِّفاقٍ يَجُوزُ تخصيصهُ بِخَبَرِ الْواحِدِ[1].

ومن الناس من قال: إن ذلك لا يَجُوزُ[2].

دليلنا إجماع الصحابة، وذلك أنهم خَصُّوا قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأُحِلَّ

---

(١) قال الجصاص: وأما تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بخبر الواحد وبالقياس، فإن ما كان من ذلك ظاهر المعنى، بيِّن المراد، غير مفتقر إلى البيان، مما لم يثبت خصوصه بالاتفاق؛ فإنه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس. وما كان من ظاهر القرآن أو السنة قد ثبت خصوصه بالاتفاق، أو كان في اللفظ احتمال للمعاني، أو اختلف السلف في معناه، وسوغوا الاختلاف فيه وترك الظاهر بالاجتهاد، أو كان اللفظ في نفسه مجملاً مفتقِراً إلى البيان؛ فإن خبر الواحد مقبول في تخصيصه والمراد به. وكذلك يجوز تخصيص ما كان هذا وصفه بالقياس، وهذا عندي مذهب أصحابنا، وعليه تدل أصولهم ومسائلهم. «الفصول» ١/ ١٥٥-١٥٦.

وقال الآمدي: يَجُوزُ تَخصِيصُ عُمُومِ القُرآنِ بِالسُّنَةِ، أمّا إذا كانَتِ السُّنَّةُ مُتَواتِرةً فَلَم أعرف فِيهِ خِلافاً... وأمّا إذا كانَتِ السُّنَّةُ مِن أخبارِ الآحادِ، فَمَذهَبُ الأئِمَةِ الأربَعةِ جَوازُهُ. «الإحكام» ٢/ ٣٢٢.

(٢) قال الآمدي: ومن الناس مَن منع ذلك مطلقاً، ومنهم من فصَّل، وهؤلاء اختلفوا؛ فذهب عيسى بن أبان إلى أنه إن كان قد خص بدليل مقطوع به جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإلا فلا. وذهب الكرخي إلى أنه إن كان قد خص بدليل منفصل، لا متصل، جاز تخصيصه بخبر الواحد وإلا فلا، وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقف. «الإحكام» ٢/ ٣٢٢.

لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ [النساء: ٢٤] بحديث أبي هريرة عن النَّبِيِّ ﷺ أنه قال: «لا تُنْكَحُ المَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِها، وَلا عَلَى خالَتِها»[١]، وخَصُّوا آية المَوارِيثِ[٢] بقوله: «لا يَرِثُ الْقاتِلُ»[٣]. ونظائر ذلك كثيرة.

فإن قيل: فقد رد عمر خبر فاطمة بنت قيس[٤] أن النَّبِيَّ ﷺ «لَمْ يَجْعَلْ لَها سُكْنَى وَلا نَفَقَةً»، ولم يخص به القرآن[٥]، / وقال: «لا نَدَعُ كِتابَ رَبِّنا وَسُنَّةَ نَبِيِّنا بِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَعَلَّها صَدَقَت أو كَذَبَت»[٦]. [١٦/ ص]

قِيلَ لَهُ: قد بين الوجه الذي لأجله رد خبرها، وهو كونه راداً للكتاب والسنة، وما هذا سبيله من الإخبار فإنه لا يُقبل.

فإن قيل: قد قبِلت الصحابة خَبَرَ الْواحِدِ في النَّسْخ في القبلة، ألا ترى أن

---

(١) البخاري ٧/ ١٢ ح ٥١٠٨، ومسلم ٢/ ١٠٢٩ ح ١٤٠٨، وأبو داود ٢/ ٢٢٤ ح ٢٠٦٥، والترمذي ٣/ ٤٢٥ ح ١١٢٦، وعبد الرزاق ٦/ ٢٦٠ ح ١٠٧٥٣، والنسائي ٦/ ٩٧ ح ٣٢٩٠.

(٢) آية المواريث هي قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ الآية [النساء: ١١].

(٣) الحديث رواه الترمذي ٤/ ٤٢٥ ح ٢١٠٩، وأبو داود ٤/ ١٨٩ ح ٤٥٦٤، وابن أبي شيبة ٦/ ٢٨٠ ح ٣١٣٩٨، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٨/ ٢٣٠ ح ١٦٤٨٥.

(٤) هي فاطمة بنت قيس بن خالد، أخت الضحاك بن قيس، كانت من المهاجرات الأُول، واجتمع في بيتها أهل الشورى لما قُتل عمر بن الخطاب. «الاستيعاب» ٤/ ١٩٠١، و«الإصابة» ٨/ ٢٧٦-٢٧٧.

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦]، وفي قراءة عبد الله بن مسعود: (أسكنوهن وأنفقوا عليهن).

(٦) الترمذي ٣/ ٤٦٧ ح ١١٨٠، وعبد الرزاق ٧/ ٢٤ ح ١٢٠٢٧، وابن أبي شيبة ٤/ ١٣٧ ح ١٨٦٦٢، والدارمي ٣/ ١٤٦٣ ح ٢٣٢٠، وابن حبان ١٠/ ٦٣ ح ٤٢٥٠، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٧/ ٧٨١ ح ١٥٧٣٠.

أهل قباء قد قبلوا خبَرَ الْواحِدِ في النَّسْخِ في تحويل القبلة ونسخها كما قبلوا ذلك في التَّخْصِيصِ، فهلا اتبعتموهم[1]!

قِيلَ لَهُ: القياس أن النَّسْخَ كالتّخْصِيصِ في أنه يَجُوزُ بِخَبَرِ الْواحِدِ، إلا أن الصحابة بعد نسخ القبلة امتنعوا من قبول خَبَرِ الْواحِدِ فيما يؤدي إلى النَّسْخِ، وأجمع فقهاء الأمصار على ذلك، فلهذا فرقنا بينهما.

ودَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن الدلالة قد دلت على وجوب العمل الْواحِدِ، كما دلت على وجوب العمل بِخَبَرِ التَّواتُرِ. فإذا كان كذلك، وكان العُمُوم يَجُوزُ تخصيصهُ بِالْخَبَرِ المُتَواتِرِ، كذلك يَجُوزُ تخصيصهُ بِخَبَرِ الْواحِدِ.

إن قيل: إنما جاز التَّخْصِيصُ بِالْخَبَرِ المُتَواتِرِ لأنه يُفْضِي إلى الْعِلْمِ، وليست هذه حال خَبَرِ الْواحِدِ؛ لأنه لا يوجب الْعِلْم، فلا يوجب ترك ما يوجب الْعِلْم به.

قِيلَ لَهُ: لا فرق بين العُمُوم وبين خَبَرِ الْواحِدِ في أن وجوب الْعِلْم بكل واحد منهما ثابت / في الأَصْلِ بدليل مقطوع به؛ لأن قبول خَبَرِ الْواحِدِ ثابت [١٦ و] من جهة إجماع الصحابة، فهو حُجّة مقطوع بها، فصار مساوياً لعُمُوم[2] القرآن من هذا الوجه.

---

(١) أخرج البخاري عن البَراءِ بنِ عازِبٍ، أنَّ النَّبيَّ ﷺ كانَ أوّلَ ما قَدِمَ المَدِينةَ نَزَلَ عَلَى أجدادِهِ، أو قالَ: أخوالِهِ مِنَ الأنصارِ، وأنَّهُ صَلَّى قِبَلَ بَيتِ المَقدِسِ سِتّةَ عَشَرَ شَهراً، أو سَبعةَ عَشَرَ شَهراً، وكانَ يُعجِبُهُ أن تَكُونَ قِبلَتُهُ قِبَلَ البَيتِ، وأنَّهُ صَلَّى أوّلَ صَلاةٍ صَلّاها صَلاةَ العَصرِ، وصَلَّى مَعَهُ قَومٌ، فَخَرَجَ رَجُلٌ مِمَّن صَلَّى مَعَهُ، فَمَرَّ عَلَى أهلِ مَسجِدٍ وهُم راكِعُونَ، فَقالَ: أشهَدُ بِاللهِ لَقَد صَلَّيتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ قِبَلَ مَكّةَ، فَدارُوا كَما هُم قِبَلَ البَيتِ. ١/ ١٧ ح ٤٠، وأحمد ١٨٤٩٦، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٢/ ٤ ح ٢١٩١.

(٢) في الأصل: للعموم.

فإن قيل: خَبَر الْواحِدِ دليل قبوله مقطوع به، فأما هو في نفسه فإنه غير مقطوع به؛ لجواز الغلط على الرّاوِي، فكيف يكون بمنزلة عُمُوم القرآن الذي هو مقطوع به.

قِيلَ لَهُ: إذا كان دليله مقطوعاً به، يصير كأنه مقطوع به، ويصير بمنزلة العُمُوم. ألا ترى أن النَّبِيَّ ﷺ لو قال لنا: إذا أخبركم فلان بوجوب صلاة عليكم فافعلوها، فإنا نعلم وجوبها بِخَبَر فلان، كما نعلم وجوبها بقول النَّبِيِّ ﷺ إذ قال لنا[1]: صلوا ركعتين، وإن كان المخبر يَجُوزُ عليه الغلط والسهو.

ويُبَيِّنُ[2] صحة ذلك: أن وجوب التوجه إلى القبلة لما كان ثابتاً في الأَصْل بدليل مقطوع عليه، صار بمنزلة النص الذي لا يَجُوزُ الغلط فيه، وإن كان التوجه لمن غاب عن عين الكعبة مبنيّاً[3] على الاجتهاد.

وكذلك قبول الشهادة لما كان الأَصْل ثابتاً من جهة القطع، وهو قوله: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، ونحوه من الآي، كانت الشهادة بمنزلة مما لا يَجُوزُ فيه الغلط. فإن / كان قبولها موضوعاً على الاجتهاد، كذلك خَبَر الْواحِدِ يصير بمنزلة العُمُوم من هذا الوجه. [١٧ ظ]

وجواب آخر: وهو أن أخبار الآحاد قد ثبتت[4] فيما يَقْتَضِي العقل خِلافه، وإن كان دليل العقل يوجب الْعِلْم. ألا ترى أنهم قبلوا خَبَر الْواحِدِ في تَحْرِيم الربا. وإذا صح ذلك، بطل ما اعتلّوا به من أن ما يوجب الْعِلْم لا يَجُوزُ إزالته

---

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) في الأصل ما صورته: وتبن.

(٣) في الأصل: مبينا.

(٤) في الأصل: تبيت.

بِخَبَر الْواحد. وكذلك إذا أخبرنا النَّبِيُّ ﷺ أنَّ هذه الدار لزيد فقد علمنا ذلك قطعاً، فلو شهد شاهد عدل أنَّ زيداً باع ذلك من عمرو، حكمنا بها لعمرو، أزلنا ما ثبت من طريق القطع بما طريقه عليه الظن.

فإن قيل: البينة ليست في قبولها [و] إبطال ما أخبر به النَّبِيُّ ﷺ من دار زيد، وإنما في انتقال عن ذلك الملك إلى غيره، وهذا لا ينافي خبر النَّبِيِّ ﷺ.

فأما خَبَرُ الْواحِدِ فمتى خص العُمُوم، كان فيه إزالة ما ثبت من طريق اليقين بما يوجب عليه الظن.

قِيلَ لَهُ: لا فرق بينهما من هذا الوجه، وذلك / أن التَّخْصِيصَ لا يكون [١١/ب] إبطالاً لشيء ثابت، وإنما هو بيان مراد المخاطب. كما أن البينة على استحقاق الدار لا توجب بُطْلان ملك المستحق عليه في الأَصْل، وإنما توجب انتقال ملكه فقط.

* * *

مسألة: في أنَّ العُمُومَ هل يُخَصُّ بِالْقِيَاسِ أم لا

مَذْهَبُ أَصْحابِنا أنَّ تخْصِيصَ العُمُوم الذي ثبت خُصُوصُهُ بالاتفاق جائزٌ بِالْقِياسِ[١].

وقال آخرون: لا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِالْقِياسِ بحالٍ[٢].

وقال بعض أصحاب الشّافِعِيّ: يَجُوزُ تخصيصُهُ بِالْقِياسِ الجَلِيِّ دون القياسِ الخَفِيِّ[٣].

وقال آخرون: يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ به على كل حالٍ، وهو المَحْكِي عن أبي الحَسَنِ الكَرْخِي[٤].

---

(١) وهو مذهب الأئمة الأربعة والأشعري والبصري وأكثر المالكية والشافعية. «الفصول» ١/ ٢١١-٢١٥، و«إحكام الفصول» ٢٦٥، و«الإحكام» ٢/ ٣٣٧.

(٢) هذا القول محكي عن الجبائي، وإحدى الروايات عن أبي هاشم الجبائي. وهو مذهب أبي الحسن الجزري وأبي إسحاق بن شاقلا من الحنابلة. وقال أبوزيد الدبوسي: لا يجوز عندنا تخصيص العام ابتداء بالقياس، وإنما يجوز إذا ثبت خصوصه بدليل يجوز رفع الكل لها من خبر تأيد بالإجماع أو الاستفاضة، لم يقع الإشكال في صارفه، إنما من جنس دخل تحت الخصوص، أو من جنس ما بقي تحت العموم، فيتعرف ذلك بالقياس. «المحصول» ١/ ٣/ ١٤٨، و«التمهيد» ٢/ ١٢١، و«البحر المحيط» ٤/ ٤٩٢.

وقال السمعاني: فذهبت شرذمة من الفقهاء وكثير من المعتزلة إلى أن تخصيص العموم بالقِياسِ لا يجوز. «قواطع الأدلة في الأصول» ١/ ١٩٠.

(٣) «التمهيد» ٢/ ١٢٢.

(٤) قال الآمدي: وذَهَبَ عِيسَى بنُ أبانٍ والكَرخِيُّ إِلَى جَوازِ التَّخصِيصِ بِالقِياسِ لِلعامِّ =

والدَّلِيلُ على جواز تَخْصِيصِهِ بِالْقِياسِ بالجُملة أن الدلالة قد قامت على كون القياس حُجّة لله تعالى كالسنة والْإِجْماع[1]، فلما جاز تَخْصِيصُه العُمُوم بالسنة والْإِجْماع، كذلك يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِالْقِياسِ.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن القياس يَجُوزُ قبوله فيما يَقْتَضِي العقل خِلافه، وإن كان ما يوجبه العقل مقطوعاً عليه، كذلك يَجُوزُ تَخْصِيصُه القرآن به، وإن كان ذلك/ [١١ ب] مقطوعاً عليه.

فإن قيل: القياس لا يُستعمل في نفي ما يوجبه العقل نحو وجوب شكر[2] المنعم وما أشبهه، وإنما يُستعمل في أحد مجوزي العقل، فبطل[3] ما استدللتم به.

قِيلَ لَهُ: هذا غلط؛ وذلك أن موجب العقل تَحْرِيم الأنبذة ما لم يرد دليل سمعي يوجب إباحته، فكذلك يوجب العقل إباحة الربا ما لم يرد دليل يوجب تَحْريمه، كالعُمُوم الذي يوجب تَحْريم جميع ما يتناوله ما لم يقارنه دليل يوجب تَخْصِيصَهُ بنقض ما يتناوله.

واحْتَجَّ مَنِ امتنع من تَخْصِيصِهِ بِالْقِياسِ بأشياء، منها:

- أن القياس يَقْتَضِي[4] غَلَبَة الظن، وعُمُوم الكتاب يوجب الْعِلْم، فلا يَجُوزُ أن يعترض به عليه[5].

= المُخَصَّصِ دُونَ غَيرِهِ، غَيرَ أنَّ الكَرخِيَّ اشتَرَطَ أن يَكُونَ العامُّ مُخَصَّصاً بِدَلِيلٍ مُنفَصِلٍ، وأطلَقَ عِيسَى بنُ أبانٍ. «الإحكام» ٢/ ٣٣٧.

(١) في الأصل: والاجماع له.

(٢) في الأصل: شلر.

(٣) في الأصل: فطل.

(٤) في الأصل ما صورته: ينتقض.

(٥) في الأصل ما صورته: عله.

ـ وَبأنَّ القياس إنما يصح مع عدم النص للاضطرار إليه، وعُمُوم الكتاب نص يغني عنه، فلا يسوغ استعماله في خِلافه حتى يُخَصَّ به.

ـ ومنها أن القياس فرع على العُمُوم، فمتى اعترض به عليه، كان قد اعترض على الأَصْل بفرعه، وهذا لا يَجُوزُ.

ـ ومنها أن معاذاً لما بعثه رسول الله صلى الله / عليه وسلم إلى اليمن وقال له: «بم تقضي؟» قال: بِكِتابِ اللهِ، ثم بِسُنّةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟» قال: أَجْتَهِدُ رَأْيِي[1]. فصوبه رسول الله ﷺ، وهذا يَقْتَضِي أن القياس إنما يسوغ استعماله إذا لم يوجد في الكتاب ما يَدُلُّ على الْحُكْم الذي يُستعمل فيه، فمتى وُجد بطل استعماله، وإذا بطل ذلك لم يصحَّ أن يُخَصَّ به. [٨١/ب]

ـ ومنها أن النَّسْخَ لا يَصِحُّ به، وكذلك التَّخْصِيصُ؛ لأنهما متساويان في أن كل واحد منهما بَيان للمراد بِالْعُمُوم.

فأما الجواب عن الأول، فقد مضى في باب تَخْصِيصِ العُمُوم بِخَبَر الْواحِدِ، فلا وجه لإعادته.

وأما الجواب عن الوجه الثاني، فهو أنه إذا خُصَّ العُمُوم به يكون مستعمَلاً

---

(١) حديث معاذ رُوي بألفاظ مختلفة، أخرجه أبو داود ٣/ ٣٠٣ ح ٣٥٩٢، والترمذي ٣/ ٦٠٨ ح ١٣٢٧ وقال: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس عندي بمتصل.

كما أخرجه الخطيب البغدادي عن معاذ، قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن فقال: «إذا عرض لك قضاء كيف تقضي؟» قلت: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله، قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ﷺ». وقال: وهذا إسناده متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به. «الفقيه والمتفقه» ١/ ٤٧١.

فيما لا نص عليه؛ لأنه يُبيّنُ به أنه لم يرد ذلك بِالْعُمُوم. وإذا لم يكن مراداً به فقد استعمل القياس فيما لم يدخل تحت النص، وهذا هو الذي أراده السائل.

[١٩/ ظ] والجواب عن الثالث، أن القياس إذا كان فرعاً على النص فلا يَجُوزُ / الاعتراض به عليه، وهو أن أَصْل القياس ما يثبت[1] صحته به، أو ما يحمل عليه الفرع من الأصول، وكلاهما[2] لا يُجْزِئهُ الاعتراض عليه. وإنما يَجُوزُ أن يقال: ما دخل تحت آية محرمة على ما دخل تحت آية محللة، أو يخرجه من جملة ما يَقْتَضِي التَّحْرِيم نحو قياسنا[3] الأَرُزّ على البُرّ في التَّحْرِيم، ويخص به ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وفي هذا سقوط ما سأل عنه السائل.

وأما الجواب عن حديث معاذ، فهو أنه أراد: إن لم أجد في الكتاب نصّاً على المسألة اجتهدتُ رأيي، فأما إذا كان فيه عُمُوم فإنه لا يَمتنع اجتهاد الرَّأْي معه؛ لأنه إذا خَصَّهُ بِالْقِياسِ كان ما استعمل فيه القياس غير موجود في الكتاب من حيثُ علم بِالْقِياسِ أنه لم يرد به، فإذا يكون مستعملاً به فيما لم يوجد في الكتاب، وهذا بيّن.

وأما الجواب عن النَّسْخ، فهو أن القياس يَقْتَضِي جواز النَّسْخ به، كما يَجُوزُ التَّخْصِيصُ به، إلا أن الصحابة امتنعت من النَّسْخ بِالْقِيَاسِ ولم تمتنع من التَّخْصِيص، فاتبعناهم في ذلك.

[١٩/ و] / وجواب آخر: وهو أن القياس لا يَصِحُّ إذا كان رافعاً للنص، ولو أجزنا النَّسْخَ به لكان ذلك رفعاً بقياس فاسد، وهذا لا يَصِحُّ.

---

(١) كلمة غير واضحة.

(٢) في الأصل: وكليهما.

(٣) في الأصل: قياسا.

مسألة: التَّخْصِيصُ يَجُوزُ في عُمُومِ الخَبَرِ كما يَجُوزُ في عُمُومِ الأَمْرِ[1]

وقال بعضهم: لا يَجُوزُ تَخْصِيصُ العُمُوم في الإخْبار[2].

دليلنا أن للخبر صيغة عُمُوم، كما أن للأمر صيغة عُمُوم، فلما جاز التَّخْصِيصُ في أحدهما كذلك في الآخر.

ويَدُلُّ عليه أيضاً أن الْأَمْر والخبر يتعلقان بالفِعْلِ على وجه واحد؛ لأن الْأَمْر أمر بإحداثه كما أن الخبر خبر عن حدوثه. فإذا جاز تَخْصِيصُ عُمُوم الْأَمْر كذلك الخبر.

ويَدُلُّ عليه أيضاً أن الخبرَ إنما يصيرُ خبراً لقصدِ المُخْبِرِ الإخْبارَ عنه، كما أن الْأَمْر إنما يصير أمْراً لإرادة الْأَمْر المَأْمُورِ به، فلما جاز أن يطلق لفظ الْأَمْر الذي ظاهره العُمُوم ويريد به البعض، كذلك يَجُوزُ أن يخبر عن الشيء بلفظ عام ويريد به التَّخْصِيصَ.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأنه لو جاز تَخْصِيصُ الخبر لجاز نسخه، كالْأَمْر لما جاز تَخْصِيصُهُ جاز نسخه، ولما امتنع نسخ الخبر دل / على امتناع تَخْصِيصِهِ. [٢٠ ظ]

والجواب أن الخبر قد يصح فيه معنى النَّسْخ إذا كان المخبر عنه مما يَجُوزُ فيه التغيير؛ لما سنبينه في باب النّاسِخ والمَنْسُوخ إن شاء الله.

---

(١) تراجع المسألة في: «الوصول» ١/ ٣١٠، و«الإحكام» ٢/ ٤١٠.

(٢) نسب الشيرازي هذا الرأي إلى بعض الشافعية، ونسبه الآمدي إلى شذاذ «لا يؤبه لهم»، «التبصرة» ١٤٣، و«الإحكام» ٢/ ٤١٠.

مسألة: في العامِّ هلْ يُبْنَى على الخاصِّ

ذهب عِيْسَى بنُ أبانٍ[١] وأبو الحسن الكرخي رحمهما الله إلى أنَّه إذا وَرَدَ خَبَرٌ عامٌّ في إثْباتِ حُكْمٍ، وخَبَرٌ أَخصُّ منه في نَفْيِ ذَلك الْحُكْمِ، وعدم التّاريخ، فإنه يُؤْخَذُ بما يَدُلُّ الدَّلِيلُ على وُجُوبِ الأخذ به منهما، ولا يُبْنَى العامُّ على الخاصِّ، وهذا كقول النَّبيِّ ﷺ: «فِيما سَقَتِ السَّماءُ الْعُشْرُ»[٢]، وقوله: «لَيْسَ فِيما دُونَ خَمْسةِ أَوْسُقٍ صَدَقةٌ»[٣].

---

(١) عِيسَى بنُ أبانٍ: فقيه العراق، تلميذ محمد بن الحسن، وقاضي البصرة. حدث عن إسماعيل ابن جعفر، وهشيم، ويحيى بن أبي زائدة. وعنه الحسن بن سلام السواق وغيره. وله تصانيف وذكاء مفرط، وفيه سخاء وجود زائد.
توفي سنة إحدى وعشرين ومِئتين. «سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٤٤٠، و«الجواهر المضية» ١/ ٤٠١.

(٢) هذه الرواية عند أبي داود ٢/ ١٠٨ ح ١٥٩٦، وأحمد ح ١٢٤٠، كما رواه بألفاظ مقاربة البخاري ٢/ ١٦٢ ح ١٤٨٣، والترمذي ٣/ ٢٢ ح ٦٣٩، والنسائي ٥/ ٤١ ح ٢٤٨٨، وابن ماجه ١/ ٥٨٠ ح ١٨١٦، وعبد الرزاق في «المصنف» ٤/ ٢٥ ح ٦٨٥٥، وابن أبي شيبة في «المصنف» ٢/ ٣٧٥-٣٧٦ ح ١٠٠٧٩-١٠٠٨٠، والطبراني في «المعجم الكبير» ٢٠/ ١٢٩ ح ٢٦٢، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٤/ ١٤٩ ح ٧٢٥٥.

(٣) الحديث رواه البخاري ٢/ ١١٦ ح ١٤٤٧، ومسلم ٢/ ٦٧٣ ح ٩٧٩، وأبو داود ٢/ ٩٤ ح ١٥٥٨، والترمذي ٣/ ١٣ ح ٦٢٦، والنسائي ٥/ ١٧ ح ٢٤٤٥، وعبد الرزاق في «المصنف» ٤/ ١٣٩ ح ٧٢٤٩، وأحمد ح٩٢٢١، والطبراني في «الأوسط» ١/ ٢١٤ ح ٦٩٣، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٤/ ١٤٢ ح ٧٢٤٣.

وقال أكثر أَصْحابِ الشّافِعِيِّ: إن العام يُبْنَى[1] على الخاصِّ[2].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ قولنا أن العام قد يتناول ما يتناوله الخاصُّ وما لم يتناوله، فصار العام مقابلاً للخاص في مقدار ما تناوله فقابله[3] فيه، فيصير كخبرين تعارضا؛ أحدهما في إثْباتِ حكم، والآخر في نفي ذلك الْحُكْم، فيُرجَع في الأخذ بأحدهما إلى دليل.

[٢٠ و] وأيضاً فإنا إذا استعملنا الخاصَّ دون العام، صار العام كأنه لم / يرد؛ لأن ما يتناوله[4] العام يكون ثابتاً بِالْخَبَر الخاصِّ، فلا يبقى للخبر العام حكم، وهذا غير جائز، كما لا يَجُوزُ مثله في العُمُومين إذا تعارضا.

فإن قيل: ليس في استعمال الخاصِّ إسقاط العام؛ لأن المقدار الذي يتناوله الخاصُّ يكون ثابتاً بالخاصِّ والعام جميعاً، وهذا مثل إيجابِ الْعُشْرِ في خمسةِ أَوْسُقٍ، فلا يكون فيه إسقاط جميع ما تضمنه الخبر العام؛ إذ لا يَمتنِع أن يَثْبُتَ الشيءُ الواحد بِخَبَرين.

ألا ترى أن الخاصَّ إذا لم يكن منافياً للعام صار ما يتناوله الخاصُّ ثابتاً بِالْخَبَر الخاصِّ والعام جميعاً، كنهي النَّبِيِّ ﷺ عَنْ بَيْعِ ما لم يُقْبَضْ، ونهيه عن بَيْعِ الطعام قبل القبض[5]، ....

---

(١) في الأصل: بيننا.

(٢) ينظر: «الوصول» ١/ ٢٩٦.

(٣) زيادة من الحاشية.

(٤) في الأصل: يتاوله.

(٥) روى البخاري عن عَبدِ اللهِ بنِ دِينارٍ، قالَ: سَمِعتُ ابنَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنهُما يَقُولُ: قالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنِ ابتاعَ طَعاماً فَلا يَبِعهُ حَتَّى يَقبِضَهُ» ٣/ ٦٨ ح ٢١٣٣، ومسلم ٣/ ١١٦٠ ح ١٥٢٥، =

فيسأل له[١] أن اللَّفْظَ إذا لم يكن مفيداً صار وجوده وعدمه سواءً.

وإذا كان كذلك، وكان قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أَوْسُقٍ صدقة»[٢]، فاقتضى وجوب العشر في هذا المقدار، ونفي وجوبه فيما دونه، لم يكن للخبر العام تأثير في هذا الموضع؛ لأن الخبر الخاصَّ يمنع / وجوب العمل بالعام [٢١ ظ] فيما لم يتناولْه الخاصُّ، وليس هذه حال الخاصّ والعام إذا لم يكن بينهما تنافٍ؛ لأن[٣] الخاصَّ لا يمنع وجوب العمل بما تضمنه العام، وفيما لم يقابله الخاصُّ.

ولأن ما تناوله العام من الفائدة أكثر مما تناوله الخاصُّ، فكيف يَجُوزُ إسقاط العام بالخاصّ. ولأن في استعمال العام نقلاً عن الأَصْل الثابت قبل الشرع إلى أحكام الشرع؛ وذلك لأن[٤] العام يَقْتَضِي إيجابَ الْعُشْرِ فيما قابله فيه الخاصُّ، والخبر الخاصُّ ينفي وجوب ذلك ويُبقِيه على الأَصْل في باب *أنها للوجوب*[٥]، فكيف يكون الخبر المبقي على الأَصْل أولى بالأخذ به من الخبر الناقل مع كون المبقي غير مفيد وكون الناقل مفيداً لحكم شرعي.

وأيضاً لو كان الخبر الخاصُّ أولى من العام، لوجب أن تكون الْعِلّة

= والترمذي ٣/ ٥٧٨ ح ١٢٩١، والنسائي ٧/ ٢٨٥ ح ٤٦٠٠، ومالك ٢/ ٦٤٠ ح ٤١، وعبد الرزاق ٨/ ٣٨ ح ١٤٢١٠، وابن أبي شيبة ٤/ ٣٨٦ ح ٢١٣٣٩، وأحمد ح ٣٤٩٦.

(١) ما بين العلامتين غير واضح في الأصل.

(٢) الحديث سبق تخريجه ص١٥٥.

(٣) كلمة مطموسة في الأصل.

(٤) زيادة من الحاشية.

(٥) في الأصل: أتها الوجوب.

الخاصَّةُ أولى من الْعِلّةِ العامةِ، وعند مخالفنا أن الْعِلّة العامّةَ أولى على ما قالهُ في عِلّة الربا.

واحْتَجَّ المُخالِفُ في ذلك بأن من حِكم كَلام الحَكيم ألا يُحْمَلَ على الإلْغاءِ / والاطِّراحِ ما أمكن استعماله. فإذا كان في استعمال العام إسقاط الخبرِ الخاصِّ، ولم يكن في استعمال الخاصِّ إسقاطُ العام؛ لأن حكم العام يبقى[1] فيما لم يتناوله الخاصُّ، فوجب أن يُقْضَى بالخاصِّ على العام. [٢١و]

والجواب أنا قد بَيَّنّا أن في استعمال الخاصِّ إسقاطَ الخَبَرِ العام، فكيف إسقاط أحدهما بالآخر أولى من إسقاط الآخر به.

فإن قيل: الخبر الخاصُّ ما انطوى عليه مُتَيَقَّنٌ به، والخبرُ العام قد يَجُوزُ أن يُرادَ به الخاصُّ، ويَجُوزُ أن يُرادَ به العامُّ، فما انطوى عليه غيرُ مُتَيَقَّنٍ به فلا يَجُوزُ تركُ ما هو مُتيقَّنٌ بِهِ.

قِيلَ لَهُ: ما انطوى عليه العام متيقن أيضاً مثل ما انطوى عليه الخاصُّ. ألا ترى أنه لو لم يعارضه الخاصُّ لوجب حَمْلُهُ على جميع ما تحته من المسميات، فكيف صار ما انطوى عليه العام أولى بالإلغاء مما انطوى عليه الخاصُّ.

فإن قيل: لما جاز تَخْصِيصُ العُمُوم بِالْقِياسِ، فهلا جاز بِالْخَبَر الخاصِّ لأنه أقوى من القياس ومقدَّم عليه؟

قِيلَ لَهُ: القياسُ مُخالِفٌ / للخبر في هذا الباب. ألا ترى أن القياس يَجُوزُ أن يُخَصَّ به العُمُوم، سواء كان مُقارناً أو متقدِّماً عليه. وأما الخبر الخاصُّ فإنه [١٠٢ظ]

---

(١) في الأصل: ينفي.

إذا لم يكن مُقارناً للخبر العام لم يَجُزْ تخصيصه به؛ لأنه إذا كان مُقارِناً صار العام ناسخاً له، وإن كان متأخراً صار ناسخاً للعام.

وإذا كان كذلك لم يُنكَر أن يُقضى بِالْقِياسِ على بعض ما تناوله العُمُوم، وإن لم يجب مثله في الخبر الخاصّ.

فإن قيل: إذا لم يُعلم التاريخ فيهما صار كأنهما وردا جميعاً؛ لأن هذه سبيل كل شيئين عدم التاريخ فيهما؛ كالغرقى والذين يموتون تحت الهدم.

قِيلَ لَهُ: هذا ليس مما ذكرته في شيء؛ وذلك لأن الغرقى لا يستحيلُ وجودُ موتهم جميعاً في حالة واحدة، فلهذا حملنا موتهم كالواقع في حالةٍ واحدةٍ، ومثله يستحيل في مسألتنا؛ لأن النَّبِيَّ ﷺ لا يتكلم بالخاصّ والعام في وقت واحدٍ، بل لا بُدَّ أن يَتَكَلَّمَ بأحدهما قبل الآخر.

وعلى أن كثيراً من أَصْحابِ الشّافِعِيِّ لا يفصلونَ بين وُرُودهما معاً وبين وُرُودِ العام بعد الخاصّ في أن العام يُبْنَى على الخاصّ. / فمن ذهب منهم إلى [١٠٢/أ] هذه المقالة لم يسعه أن يسأل هذا السُّؤالَ؛ لأنه لم يفرق بين الحالين، ويَلْزَمُهُ على قول[١] هذا القول أن يجيز الاِسْتِثْناء المنفصل عن الكلام، كما يجعل الخاصَّ الذي ورد بعد العام بمنزلة المقارن، وفي فساد ذلك دليل على سقوط هذا القول.

فإن قيل: وجدنا في كتاب الله سبحانه خاصّاً يُقضَى به على العام؛ كقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١] قُضي عليه بقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]؛ فصار تَحْرِيم نكاح المشركات مخصوصاً بإباحة نكاح الكتابيات، وذكر مع ذلك ما هو نظير له.

---

(١) في الأصل: قود.

قِيلَ لَهُ: لا يمنع أن يدل دليل على بناء العام على الخاصّ في بعض المواضع، وإنما الخِلاف في وجوب ذلك بظاهر اللَّفْظِ دون انضمام دليلٍ آخر إليه. على أنّا نقابلهم بمثله فنقول[1]: وجدنا في القرآن ما هو عام وقد قضى على الخاصّ؛ كقوله: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢١٧] أنه خاصٌّ في تَحْرِيم القتال في هذه الأشهرِ، وقد نُسخ ذلك بقوله: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً ﴾ [التوبة: ٣٦]، وكان ذلك عاماً قُضي به على ما هو أخص منه. وقوله: ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [النساء: ١٨٠] خاصٌّ نسخته آية المَوارِيثِ، وهو قوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ﴾ [النساء: ١٢] وهو أعم منه. وقوله: «لا وَصِيّةَ لِوارِثٍ»[2] عام نُسخ به قوله: ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [البقرة: ١٨٠].

[١٠٣/ص]

* * *

---

(١) في الأصل: فقول.

(٢) أخرجه البخاري معلقاً ٤/ ٤. وروى أبو داود عَن شُرَحبيلَ بن مُسلِم، سَمِعتُ أبا أُمامَة، سَمِعتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «إنَّ الله قَد أعطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، فَلا وصِيّةَ لِوارِثٍ» ٣/ ١١٤ ح ٢٨٧٠، والترمذي ٤/ ٤٣٣ ح ٢١٢٠، والنسائي ٦/ ٢٤٧ ح ٣٦٤١، وابن ماجه ٢/ ٩٠٥ ح ٢٧١٣، وعبد الرزاق ٤/ ١٤٨ ح ٧٢٧٧، وابن أبي شيبة ٦/ ٢٠٨ ح ٣٠٧١٦، وأحمد ١٧٦٦٣، والطبراني في «الأوسط» ٨/ ٨ ح ٧٧٩١، و«الكبير» ٨/ ١١٤ ح ٧٥٣١، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٦/ ٣٤٩ ح ١٢٢٠٢.

مسألة: في تَخْصِيصِ العُمُوم بمذهبِ الرّاوِي

عندنا لا يجب اتّباع الرّاوِي في ذلك[١].

وقال بعض أَصْحابِ الشّافِعِيّ: إذا كان الخبر يحتمل وجهين، فحمله الرّاوِي على أحدهما، كان الأخذ بما حَمَلَهُ عليه أولى[٢]، مثل ما رُوي عن ابن عمر رضي الله عنه في خيار المُتَبايِعَينِ قبل أن يَفْتَرقا[٣]، فإنه حَمَلَهُ على الفُرقة بالأبدان، وكان ذلك عند المُخالفِ أولى من حَمْلِهِ على الفرقة بالأقوال.

دليلنا على أن الرّاوي وغيره في تأويل الخبر سِيّانِ. ألا ترى لو عدل عن ظاهر الخبر العام إلى الْخُصُوص، أو عن الحقيقة إلى المجاز، لم يلزم غيره أن يتبعه فيه. فإذا كان كذلك، وكان غيره لو حمل الخبر على ظاهره لم يلزمنا اتّباعه فيه، كذلك إذا فعل الرّاوِي ذلك.

فإن قيل: راوي الخبر يَجُوزُ أن يكون شاهداً من جهة النَّبِيِّ ﷺ / على ما [١٠٣ و] استدل به على مراده بِالْخَبَر، فيكون تأويله أولى من تأويل غيره.

قِيلَ لَهُ: فقل مثله إذا صُرف الخبر عن الحقيقة إلى المجاز لهذه الْعِلّة أيضاً، وعلى أن الشافعي خالف هذا الأَصْل؛ لأنه أوجب غسل الإناء من سؤر

---

(١) وإليه ذهب الإمام مالك. «إحكام الفصول» ٢٦٨.

(٢) يُنظر: «شرح اللمع» ١/ ٣٨١-٣٨٤.

(٣) الحديث أخرجه البخاري ٣/ ٦٤ ح ٢١١١، ومسلم ٣/ ١١٦٣ ح ١٥٣١، وأبو داود ٣/ ٢٧٢ ح ٣٤٥٤، ومالك ٢/ ٦٧١ ح ٧٩، والنسائي في البيوع ٧/ ٢٤٨ ح ٤٤٦٥.

الكلب سبعاً، وترك تأويل أبي هريرة حيث تأوله[1] على الاستحباب، وجعل الواجب في ذلك ثلاثة، وأبو هريرة راوي هذا الحديث[2].

فأما ابن عمر فما تأول الخبر على الافتراق على الأبدان، وإنما كان يفارق من بايعه احترازاً مما يقول به من البيع كالبراءة من العيوب.

* * *

(١) في الأصل: تاويله.

(٢) حديث أبي هريرة: «طَهُورُ إناءِ أحَدِكُم إذا ولَغَ فِيهِ الكَلبُ، أن يَغسِلَهُ سَبعَ مَرّاتٍ، أُولاهُنَّ بالتُّراب»، مسلم ١/ ٢٣٤ ح ٢٧٩، وأبو داود ١/ ١٩ ح ٧١، وأحمد ٩٥١١، وعبد الرزاق ١/ ٩٦ ح ٣٢٩، وابن أبي شيبة ١/ ١٥٩ ح ١٨٣٠.

مسألة: في تَخْصِيصِ النَّهْيِ بالفِعْلِ

كان أبو الحسن الكرخي يقول: إن النَّبيَّ ﷺ إذا نهى عن شيء وفعل ذلك الشيء، لم يُخَص ذلك النَّهْي بالفِعْلِ، بل يكون الفِعْل مختصاً به دون غيره[1].

وذلك كنهيه عن استقبال القبلة بالفرج عند حال الاستطابة[2]، وما رُوي عن استقباله ـ هو ـ القبلة[3]، أن ذلك يَدُلُّ على أنه مختص به؛ كقوله: «الفَخِذُ عَوْرةٌ»[4]، وكشف فخذه بين يدي أبي بكر وعمر "رضي الله عنهما"[5][6].

---

(١) وإلى ذلك ذهب أبو إسحاق الإسفراييني. «شرح اللمع» ١/ ٥٥٤-٥٥٥.

(٢) عَن أَبِي أيُّوبَ، أنَّ النَّبيَّ ﷺ قالَ: «إذا أتيتُمْ الغائطَ فَلا تَستَقبِلُوا القِبلةَ، ولا تَستَدبِرُوها بِبَولٍ ولا غائطٍ، ولَكِن شَرِّقُوا أو غَرِّبُوا». مسلم ١/ ٢٢٤ ح ٢٦٤، والبخاري ١/ ٨٨ ح ٣٩٤، وأبو داود ١/ ٣ ح ٩، والترمذي ١/ ١٣ ح ٨، والنسائي ١/ ٢٢ ح ٢١، وابن ماجه ١/ ١١٤ ح ٣١٣، والطبراني في «الكبير» ٤/ ١٤٢ ح ٣٩٣٧.

(٣) عَن جابرِ بنِ عَبدِ اللهِ، قالَ: «نَهى نَبيُّ اللهِ ﷺ أن نَستَقبِلَ القِبلةَ بِبَولٍ، فَرأيتُهُ قَبلَ أن يُقبَضَ بِعامٍ يَستَقبِلُها»، أبو داود ١/ ٤ ح ١٣، والترمذي ١/ ١٥ ح ٩، وابن ماجه ١/ ١١٧ ح ٣٢٥، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١/ ١٥٠ ح ٤٤٠.

(٤) أبو داود ٤/ ٤٠ ح ٤٠١٤، والترمذي ٥/ ١١٠ ح ٢٧٩٥، وابن أبي شيبة في المصنف ٥/ ٣٤٠ ح ٢٦٦٩٢، وأحمد ح ٢٤٩٣، والبخاري مرفوعاً ١/ ٨٣.

(٥) ما بين العلامتين زيادة من الحاشية.

(٦) البخاري ٤/ ١٨٦٦ ح ٢٤٠١، وأحمد ح ٥١٤، والطبراني في «الكبير» ١١/ ١٥٤ ح ١١٦٥٦.

وقال بعض أَصْحابِ الشّافِعِيّ: إن النَّهْي يَجُوزُ أن يُخَصَّ بفعله[١].

دليلنا أن أوامره ونهيه تتعدى / إلى غيره، وفعله لا يتعدى إلى غيره؛ لأنه لا يفعل ليفعل غيره مثله. ألا ترى أنه كان يُواصِل وينهى الغير عن الوصال، وجمع بين تسع[٢] نسوة وتزوج بغيرهنَّ ونهى غيره عن ذلك، فلم يَجُزْ أن يُخَصَّ النَّهْيُ بوجود فعل من جهته.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأن فعله يَدُلُّ على سُنته وعلى جواز الاقتداء به، فجاز أن يُخَصَّ به النَّهْي كما يَجُوزُ أن يُخَصَّ بقوله.

الجواب ما رويناه أن أمره ونهيه يتعلق بغيره؛ لأنه لا يدخل هو تحت أمره ولا تحت نهيه، وإنما تناول ذلك غيره، وأما فعله فإنه يختصه، فلا يَجُوزُ أن يعترض به على نواهيه.

* * *

---

(١) وهو مذهب أكثرية الشافعية والحنفية والحنابلة. «شرح اللمع» ١/ ٥٥٤-٥٥٥، و«التمهيد» ٢/ ٣٣٣، و«الإحكام» ٢/ ٣٢٩.

(٢) في الأصل: تسعة.

مسألة: في لفظ التَّحْرِيم إذا عُلِّقَ بِما لا يَجُوزُ تَحْرِيمهُ هل يَكُونُ عُمُوماً أم لا

كان الشيخ أبو بكر الـرَّازِي يقول في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]: إنه يتناول أفعالنا في العين المحرمة، ويكون ذلك عامّاً في جميع أفعالنا في العين المحرمة، إلا موضعاً يخصه دليل(١). وكان الشيخ أبو عبد الله [الكَرخي] يقول: إن ذلك مجاز لا يَصِحُّ الاحتجاج بظاهره.

ووجه القول الأول أنه لمَّا لم يصحَّ منَّا إحداث العين الذي يتناوله ظاهر الآية، صار *لفظ التَّحْرِيم*(٢) هاهنا بمنزلة الأسماء المضمنة باعتبارها، إما تفيد عند إطلاقها / ما ضمنت به، كالضرب أنه يَدُلُّ على ضارب، وكالمحدث [١٠٤/أ] الذي يفيد محدثاً والأب الذي يفيد أبناء، وما جرى هذا المجرى. فإذا كان كذلك، لم يكن فرقٌ بين قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] وبين قوله: حُرمت عليكم أفعالكم في الميتة.

واحْتَجَّ من قال بالقول الآخر أنه لما لم يصح إحداث الأجسام منا صار لفظ تَحْرِيم العين مستعملاً في غير موضعه فيكون مجازاً، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وما يجري هذا المجرى من الألفاظ

(١) «الفصول» ١/ ٢٥٧.

(٢) في الأصل: صار لفظ نهى التحريم. ولعل ذلك سهو من الناسخ.

المستعمَلة على وجه المجاز، وهذا مستمر على أَصْله في أن إطلاق العُمُوم يختص العبارات دون المعاني. فلما كان ما تعلق به التَّحْرِيم هاهنا غير مذْكورٍ في اللَّفْظِ، لم يَجُزْ أن يكون اللَّفْظُ عامّاً فيه.

* * *

مسألة: في أنه هل يَجُوزُ أنْ يَسْمَعَ المُكَلَّفُ اللَّفظَ العامَّ الـذي أُريدَ بِهِ الخُصُوصُ ولا يَسْمَعَ ما يَخُصُّهُ[١]

اخْتَلَفَ الْعُلَماء في ذلك:

فقال بعضهم: يَجُوزُ ذلك، ويكون المُكَلَّفُ مَوْكُولاً إلى اسْتِقْراءِ أدِلّةِ الْخُصُوصِ.

وقال آخرون: إنَ كان التَّخْصِيصُ بدليلٍ سَمْعِيٍّ فإنَّه لا يَجُوزُ أن يَسْمَعَهُ إلا[٢] مع لفظِ العُمُومِ، وإن كان التَّخْصِيصُ بدليلٍ عقليٍّ فإنه يَجُوزُ أن يَكِلَهُ إلى/ [١٠٥ ص] النَّظَرِ والبَحْثِ[٣].

وجه القول الأول أن المكلَّف لما كان مُمَكَّناً من[٤] استقراءِ[٥] الأُصولِ والبَحْثِ عن أدِلّةِ التَّخْصِيصِ جازَ أنَ يُسْمِعَه اللَّفْظ[٦] العام، وإن لم يُسْمِعْهُ ما

---

(١) ذكر الباجي هذه المسألة تحت عنوان: يجوز تأخير التَّخصِيص عن وقت ورود اللفظ العام، وقال: وإليه ذهب أكثر أصحابنا، وقال بعض أهل العراق وأبو بكر الصيرفي وأبو بكر الأبهري والمعتزلة: لا يجوز ذلك عن وقت ورود اللفظ العام. «إحكام الفصول» ٢٥٣.

(٢) في الأصل ما صورته: لل.

(٣) «الوصول» ١/ ٢٨١.

(٤) زيادة من الحاشية.

(٥) في الأصل: الاستقرا.

(٦) في الأصل: الفط.

يَخُصُّهُ، كما حَسُنَ أن يخاطبه بذلك ويكله إلى البحث والنظر فيما *يخص مراد العقول*(١).

ووجه القول الثاني أنه لما كان الواجب على المكلف عند سماع لفظ العُمُوم حَمْله على الاستغراق، لم يَجُزْ أن يكون المراد به الْخُصُوص، ولا يسمعه ذلك معه؛ لأنه يؤدي إلى أن يعتقد الشيء على خِلاف ما هو عليه، وذلك غير جائز.

* * *

---

(١) في الأصل: يخصه مراد له للعقول.

مسألة: في الأفعالِ هلْ يَصِحُّ دَعْوَى العُمُومِ فيها أمْ لا

لا يَصِحُّ ذلك عند أَصْحابِنا وعند كثيرٍ من أهلِ الْعِلْمِ[١].

وقال بعض أَصْحابِ الشّافِعِيّ: يَصِحُّ ذَلكَ[٢].

دليلنا أن العُمُوم عبارةٌ عما اشتملَ على أشياءَ مُتَغايِرةٍ، ألا تَرَى أن ما[٣] يشتمل على شيء واحد لا يكون عُمُوماً، ولكنه خصوص. وإذا كان كذلك، وكان الفِعْلُ لا يقع إلا [من] وجه واحد؛ لم يَجُزْ أن يكون عُمُوماً، كما أن النَّصَّ على عَيْنٍ واحدةٍ لا يكونُ عُمُوماً.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله ﷺ: «حُكْمِي في الْواحِدِ كحُكْمِي في الْجَماعةِ»[٤]،

---

(١) تنظر المسألة في: «اللمع» ٢٨، و«شرح اللمع» ١/ ٣٣٦، و«المعتمد» ١/ ٢٠٣-٢٠٥، و«المستصفى» ٢٣٧-٢٣٨.

(٢) «البحر المحيط» ٤/ ١٣-١٥.

(٣) في الأصل: انما.

(٤) قال العجلوني: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» وفي لفظ: «كحكمي على الجماعة»، ليس له أصل بهذا اللفظ كما قال العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي. قال في الدرر كالزركشي: لا يُعرف، وسئل عنه المزي والذهبي فأنكراه. نعم يشهد له ما رواه الترمذي والنسائي من حديث أميمة بنت رقيقة، فلفظ النسائي: «ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمِئة»، وفي لفظ الترمذي: «إنما قولي لمِئة امرأة كقولي لامرأة واحدة»، وهو من الأحاديث التي ألزم الدارقطني الشيخين بإخراجها لثبوتها على شرطه. «كشف الخفاء» ١/ ٣٦٤.

[١٠٥و] فدل على أن فعلَهُ في غير واحدٍ يَقْتَضِي ثُبوتَ حُكْمِهِ في سائرِ / الأَعْيانِ.

واحْتَجَّ أيضاً بأن سائر المُكَلَّفينَ لما كانوا شَرعاً سَواء في أحكام الشريعة، وجب أن يكونَ حكمُهمْ في بعضِهِمْ ثابتاً في جميعهم.

والجواب أن هذا المُحْتَجَّ لم يَعْرِفْ موضِعَ النِّزاعِ فِيه؛ وذلك أنا لا نَخْتلفُ في أنَّ النَّبيَّ ﷺ إذا حَكَمَ بِحُكْمٍ في عَيْنٍ مِنَ الأعْيانِ بِوجُودِ مَعْنىً من المعاني أنَّ ذلك يَدُلُّ على ثُبوته في كُلِّ عَيْنٍ وُجِدَ فيها ذلك المَعْنَى، وهذا المَعْنَى هو الذي يتناول الخبرَ وهو مُسَلَّمٌ.

وإنما الخِلاف في أنه عَلَيْهِ السَّلامُ إذا فعل فعلاً أو[١] عَمِلَ عَملًا، أو حَكَمَ في عَيْنٍ بِحُكمٍ ولَمْ يُعلمِ الوَجْهُ الذي أوقَعَهُ عليه، هل يكون ذلك الفِعْلُ ثابتاً من جميع الوُجوه التي يقعُ عليها، أو يكون مُخْتَصّاً بوجه واحد؟ وهل يكون ذلك الْحُكْم ثابتاً في العَيْنِ من جميع الوجوه، أو يكون مَقْصوراً على وجهٍ؟

فعندنا أنه يُخْتَصُّ بِوَجْهٍ واحِدٍ، لاستحالةِ وُقُوعِ فِعْلٍ واحدٍ على وَجْهَيْنِ. فإذا نُقل إلينا فعله، ولم تُنقل إلينا الصِّفةُ التي أوقعَهُ عليها، لم يَجُزْ إثْباتُ ذلك الفِعْلِ من جميع الوجوهِ التي يَجُوزُ أنْ يَقعَ عليها.

[١٠٦ظ] / وهكذا القول في قضائه في بَعْضِ الأعْيانِ، وهذا مثل قضائه بالشاهد واليمين[٢] أنه لا يَجُوزُ أن يثبت من جميع الوجوه، بل إذا أثبتناه من وجه واحد، لم يَجُزْ إثباته من وجه آخر.

---

(١) في الأصل: و.

(٢) عَنِ ابنِ عَبّاسٍ، أنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَضَى بِالشّاهِدِ واليَمِينِ. أخرجه أحمد ح ٢٨٨٦، وابن ماجه ٢/ ٧٩٣ ح ٢٣٧٠، والطبراني في «الكبير» ٧/ ١٦٦ ح ٦٧١٧.

مسألة: في الكلام[١] الخارِجِ على سَبَبٍ[٢]

قال أصحابنا: الكلامُ إذا كان مُسْتَقِلًّا بنفسه، وهو أعَمُّ من السَّبَبِ، كان الْحُكْم له، لا لِلسَّبَبِ، فإن كان غيرَ مُستقلٍّ بِنفسه كان مَقْصوراً على السَّببِ الذي خَرَجَ عليه[٣].

وقال بعض أَصْحابِ الشّافِعِيّ: إن الكلام يكون مقصوراً على السَّبَبِ الذي خَرَجَ عليه[٤].

الدَّلِيلُ على صِحّةِ قولنا هو أن كلامه عَلَيْهِ السَّلامُ هو الدلالة على الْحُكْم، فيجب أن تُعتبر صفته في الدلالة دون صفة غيره، فإن كان عامّاً دل على حسب دلالة العُمُوم، وكذلك إن كان خاصّاً، كما أنه يُعتبر في صفته كونه أمراً ونهياً وإباحة.

---

(١) أي الكلام العام.

(٢) هذه المسألة هي المشهورة في كتب الأصول باسم قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(٣) «الفصول» ١/ ٣٣٧.

(٤) وهو قول المزني وأبي ثور وأبي بكر القفال من الشافعية.
وقال الباجي: واختلف أصحابنا في حمله على عمومه أو قصره على سببه، فرُوي عن مالك الأمران جميعاً، وأكثر أصحابنا العراقيين على أنه يُحمل على عمومه؛ كإسماعيل القاضي... وهو الصحيح عندي.
تُراجع المسألة في: «الفصول» ٢٧٠، و«شرح اللمع» ١/ ٣٩٢-٣٩٨، و«التبصرة» ١٤٤، و«التمهيد» ٢/ ١٦١، و«الإبهاج» ٢/ ١٦٣.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن العُمُوم لو أُفرد[١] عن السبب لوجب حَمْلُهُ على العُمُوم. فإذا أمكن ذلك فيه عند خروجه على سبب وجب حَمْلُهُ عليه؛ لأن السبب لا يؤثر فيه فيجب حَمْلُهُ على جميعه.

/ دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنه عَلَيْهِ السَّلامُ لو خاطبنا بِالْعُمُوم ولم يسأل عنه، لوَجَب حَمْلُهُ على جميعه، كذلك إذا سئل عنه؛ لأن قصده في الحالين لا يختلف، وإن كان مبتدئاً للحكم في أحدهما ومجيباً في الآخر.

وعلى *[٢] هذا حمَل الفقهاءُ آية اللِّعان[٣] على عُمُومها، وإن كانت نزلت في شأن هِلالِ بْنِ أُمَيَّةَ[٤].

وكذلك آية القذف[٥] على عُمُومها، وإن كانت نزلت في شأن عائشة[٦]، وكذلك آية الظِّهارِ[٧] [وإن كانت] نَزلَتْ في شأن سَلَمةَ بْنِ صَخْرٍ[٨].........

---

(١) في الأصل: ايفرد.

(٢) في الأصل ما صورته: وهر قـ على.

(٣) آية اللعان هي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

(٤) في الأصل: هلاك بن أمية، وهو هلال بن أمية بن عامر بن قيس بن عبد الأعلم الأنصاري الواقفي، شهد بدراً وما بعدها، وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم. «الإصابة»: ٦/ ٤٢٨-٤٢٩.

(٥) هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾ [النور: ١١]. ينظر قصة هذه الآية في: أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٣٧٧، و«أحكام القرآن» لابن العربي ٣/ ١٣٤٨، و«أسباب النزول» للسيوطي ١٩٩.

(٦) عائشة رضي الله عنها زوجة الرسول ﷺ.

(٧) هي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [المجادلة: ٢]. ينظر في ذلك «أحكام القرآن» للجصاص ٣/ ٥١٣.

(٨) سلمة بن صخر بن سلمان بن الصمة بن الحارث بن زيد مناة بن حبيب بن عبد حارثة بن =

وحَمَلوها[١] على عُمُومها.

ولا يلزَم على ما ذكرنا إذا لم يُنقل اللّفْظُ بنفسه؛ لأنَّ الضَّرورةَ أَوْجَبَتْ ذلك، فليسَ يَجِبُ حَمْلُ ما استقَلّ بنفسه أنْ يُحمَلَ على ذلك بمفارقتِهِ لَهُ في عِلَّتِهِ.

احتَجَّ المُخالِفُ بأنه لو لم يكن يُدْرِك بِرَدِّ[٢] السَّبَبِ لمْ يَكُنْ لِيُؤَخِّرَ الخِطابَ إلَى وَقْتِ حُدُوثِهِ، فَلَمّا أَخَّرَهُ إلَى ذَلكَ الوَقْتِ عُلِمَ أَنَّهُ المُرادُ.

والجواب أنه لا يَمتنع أن يكون الصلاح في تأخيره[٣] إلى ذلك الوقت، ولا يمنع ذلك من بيان نص[٤] حكم عين[٥] السَّبَبِ معه، ولو وَجَبَ/ ذلك لوجب [١٠٦ ظ] حمل الكلام على غير السائل، وعلى ذلك الوقت والمكان لهذه الْعِلّة، وذلك ظاهر الفساد.

واحْتَجُّوا بأن من حكم الجواب أن يطابق السُّؤالَ، وإذا صَحَّ ذلك وَجَبَ أنْ يكونَ مقْصُوراً على السَّبَبِ.

= مالك بن عضب بن جشم بن الخزرج الخزرجي، كان يقال له: البياضي؛ لأنه كان حالفهم. وهو الذي ظاهر من امرأته، فأمره رسول الله ﷺ أن يكفّر، وكان أحد البكائين. قال البغويّ: لا أعلم له حديثاً مسنداً إلا حديث الظهار، رواه عنه سعيد بن المسيّب، وسليمان بن يسار، وأبو سلمة، وسماك بن عبد الرّحمن، ومحمد بن عبد الرّحمن بن ثوبان.
«الإصابة في تمييز الصحابة»: ٣/ ١٢٦-١٢٧، «الاستيعاب في معرفة الأصحاب»: ٢/ ٦٤١-٦٤٢.

(١) في الأصل: وحملها.
(٢) كلمة غير واضحة في الأصل.
(٣) في الأصل: ساخره.
(٤) كلمة غير واضحة.
(٥) زيادة من الحاشية.

والجواب أن من حَقِّ المُجِيبِ[1] أن ينظم[2] بيان ما سُئل عنه، فأما ألا ينظم غيره فلا. فإذا تضمن الجواب بيان حكمه وحكم غيره فقد حصل جواباً وزاد عليه، وهذا لا يخرجه من كونه جواباً، كما لو بين حكمه فقط لأنه في الحالين جميعاً حصل به بيان السُّؤالِ.

* * *

---

(١) في الأصل: الجواب.

(٢) في الأصل ما صورته: مطم.

مسألة: في أنَّ الاسْتِثْناءَ يَرْجِعُ إلى ما يَلِيه عند أَصْحابِنا

إلا أنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ على رُجُوعِهِ إلى جميعِ المَذْكُورِ.

وعند الشافعي أن الِاسْتِثْناء يرجع إلى جميع المذكور حتى تدل دلالة على رجوعه إلى بعض[1] غير جميع المسميات[2].

دليلنا أن الِاسْتِثْناء لا يَجُوزُ رجوعه إلى جميعه، ويَجُوزُ رجوعه إلى جميعه، فصار رجوعه إلى الجميع مشكوكاً فيه، فلا يَجُوزُ تخصيص ما قلناه[3] بالشك.

/ دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنَّ الِاسْتِثْناء إنما يُرَدُّ إلى ما تقدم ليصير مفيداً، وفي [١٠١/أ] رجوعه إلى ما يليه حصول الفائدة، ولا يجب أنْ يرد إلى غيره مع الاستغناء عنه. ألا ترى أنّه إذا كان مفيداً بنفسه لا يجب رده إلى ما تقدم، فكذلك إذا حصل مفيداً برجوعه إلى ما يليه لم يجب رده إلى ما تقدم.

احتج المُخالِفُ بأنّه لما صلح أنْ يذكر الِاسْتِثْناء عَقِيبَ كل واحد من الجملة، لم يكن رجوعه إلى بعضها أولى من بعض، فيجب أنْ يرجع إلى الجميع.

---

(١) كلمة غير واضحة.

(٢) وهو مذهب الإمام أحمد. «البرهان» ١/ ٣٨٨، و«شرح اللمع» ١/ ٤٠٧، و«التمهيد» ٢/ ٩١-٩٢.

(٣) كلمة غير واضحة.

وَبِأَنَّ الِاسْتِثْنَاء بمشيئة الله سبحانه يرجع إلى جميع المذكور، كذلك الِاسْتِثْنَاء بـ(إلا).

وَبِأَنَّ الِاسْتِثْنَاء كالشرط في معنى[١] ما يثبت لولاه، فلما رجع الشرط إلى[٢] جميع الجملة كذلك الِاسْتِثْنَاء.

وَبِأَنَّه لما جمع بين الجمل المتغايرة بواو الجمع، صار الجمع كالجملة الواحدة في باب رجوع الِاسْتِثْنَاء إليها.

والجواب عن الأول هو [أنَّ] الِاسْتِثْنَاء إنما يرجع إلى ما تقدمه ليحصل مفيداً، بدلالة[٣] أنه لو كان مفيداً بنفسه لم يكن لرجوعه إلى غيره/ معنى. فإذا [١٠٨ ظ] حصل مفيداً برجوعه إلى ما يليه، استغنى عن الرجوع إلى الجميع. وليس هذا مما يذكرونه من العُمُوم في شيء من قبل أن لفظ العُمُوم يَقْتَضِي استغراق جميع ما تحته من المسميات من حيث إنه موضع لذلك، ولم يثبت هذا الْحُكْم له إذ لم يكن مفيداً.

وأما الِاسْتِثْنَاء بالمشيئة، فالجَوابُ عنه أن ذلك يرفع حكم الكلام ويزيل جميع الجملة، وليس كذلك الِاسْتِثْنَاء بلفظ (إلا)؛ لأنه لا يرفع حكم الكلام ولا يزيل جميعه، بل يرفع بعضه. ألا ترى أنه لو قال: لفلان عليّ[٤] عشرة إن شاء[٥] الله؛ لم يجب عليه شيء. ولو قال له: عليّ عشرة لزِمه العشرة وبطل

---

(١) كلمة مخرومة الآخر.

(٢) إلحاق من الحاشية.

(٣) في الأصل: بدلا.

(٤) إلحاق من الحاشية.

(٥) في الأصل: سا.

حكم الِاسْتِثْناء، فلا يمنع أن يكون الِاسْتِثْناء بأحد اللَّفْظين يفارق الآخر.

وأما الجواب عن الشرط، فهو أنه مفارق للاسْتِثْناءِ؛ لأن تمام الكلام يقف عليه، فجاز أن يتعلق بجميع الكلام. وأما الاسْتِثْناء فإنه[1] يثبت بعد الفراغ من الكلام. ألا ترى أن الاسْتِثْناء لا يثبت حكمه إذا تقدم، والشرط يثبت حكمه تقدم أو تأخر.

* * *

---

(١) إلحاق من الحاشية.

مسألة: في استثناءِ الأَكْثَرِ

مَذْهَبُ أَصْحابِنا أَنَّ ذلك جائز[1].

وقال بعض الناس: لا يَجُوزُ[2].

[١٠٨و] دليلنا أَنَّ الله تعالى / قد استثنى الأكثر بقوله: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا * نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا * أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ﴾ [المزمل: ٢-٤]. وقال الشاعر:[3] [البسيط]

أَدُّوا الَّتِي نَقَصَتْ تِسْعِينَ مِنْ مِئَةٍ ثُمَّ ابْعَثُوا حَكَماً بِالْعدل حكاما[4]

باستثناء[5] الأكثر.

ولأَنَّ دلالة التَّخْصِيص يَجُوزُ أن تتناول الأكثر، كذلك الِاسْتِثْناء.

---

(١) وهو مذهب أكثر الفقهاء. «الإحكام» ٢/ ٤٣٣. وإليه ذهبت المالكية والباقلاني وجماعة من المتكلمين والنحاة. «الإحكام» ٢/ ٤٢٤-٤٢٥.

(٢) وذهب الإمام أحمد إلى أنه لا يجوز استثناء الأكثر من الجملة، وكذلك استثناء النصف، وهو قول الباقلاني وابن درستويه النحوي. قال الغزالي: أما استثناء الأكثر فقد اختلفوا فيه، والأكثرون على جوازه، قال القاضي رحمه الله: وقد نصرنا في مواضع جوازه، والأشبه ألا يجوز؛ لأن العرب تستقبح استثناء الأكثر. «شرح اللمع» ١/ ٤٠٤، و«التمهيد» ٢/ ٧٧، و«المستصفى» ٢٥٩.

(٣) قال ابن فصال النحوي (ت: ٤٧٩ هـ): لم يثبت هذا البيت عن العرب، وإنما هو مصنوع. «التمهيد» ٢/ ٨٠.

(٤) عند الشيرازي والباجي والآمدي: قوالا، وعند الكلوذاني: قواما.

(٥) في الأصل: فاستثناء.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأَنّ أهل اللغة لم تستثنِ الأكثر.

والجواب أَنَّ الأَمْر بخِلاف ما قال، وقد بيّنّا من الكتاب والشعر.

وقالوا: إن أهل اللغة لما استطالوا، إذا أرادوا الإخْبار عن جملة أن يذكروا واحداً واحداً على طريق التفصيل[1]، ذكروا الجملة واستثنوا الأقل. فأما إذا أرادوا الإخْبار عن الأقل، فلا يتعذر عليهم ذكره، ولا حاجة بينهم إلى ذكر الجملة واستثناء الأكثر منها.

والجواب أن هذا المعنى موجود في التَّخْصِيص، ومع ذلك فقد جاز تخصيص الأكثر عند الجميع.

* * *

---

(١) في الأصل: التفضيل.

مسألة: في الاسْتِثْناءِ مِنْ غَيْرِ جِنْسِهِ

مَذْهَبُ أَصْحابِنا أَنَّ ذلك جائز، وهو قول أكثر الْعُلَماء[١].

ومن الناس من قال: لا يَصِحُّ ذلك[٢].

دليلنا أَنَّ أهل اللغة قدِ اتَّفَقُوا على ذلك وسطروه في كتبهم / وهو موجود في القرآن والشعر. [١٠٩/ب]

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]، والظن ليس بعلم، وقد استُثني من الْعِلْم. وقال: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣]، ومعلوم أَنَّ من رحم معصوم وليس بعاصم. وقال: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ * إِلَّآ إِبۡلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠-٣١]، [ص: ٧٣-٧٤] ولم يكن من الملائكة. وقال: ﴿لَا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوٗا وَلَا تَأۡثِيمًا * إِلَّا قِيلٗا سَلَٰمٗا سَلَٰمٗا﴾ [الواقعة: ٢٥-٢٦]، والسلام ليس من اللغو ولا من التأثيم.

وقال الشاعر[٣]: [الرجز]

وَبَلْــدة لَيْــسَ بِهــا أَنِيــسُ   إلا الْيَعافِيرُ[٤] وَإِلا الْعِيسُ[٥]

---

(١) المستصفى ٢٥٨، و«البحر المحيط» ٤/ ٣٧٠-٣٧١.

(٢) قال ابن برهان: الاستثناء من غير الجنس باطل. وإليه ذهب كذلك خويز بن منداذ المالكي. «الوصول» ١/ ٢٤٣، و«إحكام الفصول» ٢٧٥.

(٣) الشاعر هو جران العود، يُنظر: «خزانة الأدب» ٤/ ١٩٧، (دار صادر)، وسيبويه: «الكتاب» ١/ ٢٦٣، ٢/ ٣٢٢، (تحقيق هارون، ١٩٧٧-٧٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب).

(٤) اليعافير: جمع يعفور، وهو الظَّبيُ الَّذي لَونُهُ كَلونِ العَفَر، وهُو التُّرابُ. «لسان العرب» ٤/ ٥٨٥.

(٥) العِيس: هيَ الإبل البِيضُ مَعَ شُقرة يَسيرةٍ، واحِدُها أعيَس وعَيساء. «لسان العرب» ٦/ ١٥٢.

فاستثنى من الأنيس ما ليس من جنسه.

وتقول العرب: ما يقعُ إلا ما ضرّ، ما نقصَ إلا ما زاد، ونظائر ذلك كثيرة.

واحْتَجَّ مَن خالف في ذلك بأنّ جميع ما ذكرناه إنما يُستعمل الِاسْتِثْناء فيه بمعنى (لكن)، [و] يتوهم أنّ ذلك لا يكون استثناء.

وهذا غلط؛ لأَنَّ الِاسْتِثْناء عند أهل اللغة على ضربين:

- متصل، وهو ما يكون المُسْتَثْنى جزءاً من المُسْتَثْنى منه.

- واستثناء منقطع، وهو ما يكون من غير جنس المُسْتَثْنَى منه، فيكون بمعنى (لكن)، وهو استثناء صحيح.

ولا يجب أنْ يُظَنَّ أَنَّ محمد بن الحسن [الشيباني][1]/ من مذهبه أَنَّ الِاسْتِثْناءَ من غير جنسه لا يَصِحُّ حين منع ذلك في الإقرار؛ لأَنَّه إمام في اللغة، وقولُهُ في العربية حُجّة، ولكنه منع ذلك في الإقرار لأَنَّه[2] استثنى ما ليس بداخل تحت إقراره، فبقي إقراره بحاله من جهة الْحُكْم. [٩/٠٠٨]

* * *

(١) هو محمد بن الحسن الشَّيبانِيُّ، العلامة، فقيه العراق، أبو عبد الله الشيباني، الكوفي، صاحب أبي حنيفة.
وُلد بواسط، ونشأ بالكوفة. أخذ عن أبي حنيفة بعض الفقه، وتمم الفقه على القاضي أبي يوسف. وروى عن أبي حنيفة، ومسعر، ومالك بن مغول، والأوزاعي، ومالك بن أنس. أخذ عنه الشافعي فأكثر جدّاً، وأبو عبيد، وهشام بن عبيد الله، وأحمد بن حفص فقيه بخارى، وآخرون. تُوفي إلى رحمة الله سنة تسع وثمانين ومِئة بالرَّيِّ. «أخبار أبي حنيفة وأصحابه» ١٢٥-١٣٤، «سير أعلام النبلاء» ٩/ ١٣٤-١٣٥.

(٢) في الأصل كتبت: لا، و«نه» فوق السطر بين «لا» و«استثنى».

مسألة: في أَقَلِّ الجَمْعِ

أقل ذلك عند أَصْحابِنا ثلاثة، وإليه ذهب أكثر أَصْحابِ الشّافِعِيِّ[(١)].

ومن الناس من قال: الجمع الصحيح اثنان[(٢)].

دليلنا أَنَّ أسماء الحقائق لا تنتفي عن مسمياتها بحال، فلو كان اسم الجمع حقيقةً في الاثنين لكان لا يَجُوزُ أن ينتفي[(٣)] عنها هذا الاسم بحال. ولما جاز أن يقول ليس: في الدار رجال، إذا كان فيها رجلان، كان اسم الجمع في الرجلين مجازاً.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن أهل العربية قسموا الكلام فقالوا: باب الواحد، وباب التثنية، وباب الجمع، ولا تخلو كتبهم من هذا الترتيب. فإذا كانت التثنية بعد التوحيد، كذلك الجمع بعد التثنية، فلا يكون الاثنان جمعاً صحيحاً.

ويَدُلُّ على ذلك أن الواو التي هي علامة الجمع يَجُوزُ دخولها على الثلاثة، ولا يَجُوزُ ذلك في الاثنين، فيقال في الثلاثة: فعلوا، وفي الاثنين: فعلا، وهذا يَدُلُّ على أنه/ مجاز في الاثنين. [١١٠ ص]

---

(١) وهو مذهب جمهور الشافعية والحنفية والحنابلة. «اللمع» ٢٧، و«شرح اللمع»١/ ٣٣٠، و«التبصرة» ١٢٧، و«أصول السرخسي» ١/ ١٥١.

(٢) هو قول نفطويه من النحاة، والباقلاني وأبي بكر بن داود، ونُسب القول بذلك إلى مالك وأصحابه ، وأبي إسحاق الإسفراييني الشافعي وجماعة من المعتزلة. تُراجع المسألة في: «البرهان» ١/ ٣٤٩، و«شرح اللمع» ١/ ٣٣٠، و«التمهيد» ٢/ ٥٨ و«الإحكام» ٢/ ٣٢٤.

(٣) في الأصل كلمة غير معجمة.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأن هذا الاسم مشتق من اجتماع الشيء إلى الشيء في الاثنين، وذلك صحيح في الاثنين كصحته في الثلاثة.

وبقول النَّبيِّ ﷺ: «اثْنان فما فوْقهما جَماعةٌ»[1].

وبقول الله سبحانه: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]؛ عطفاً على الخصمين أو على داود وسليمان. وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، ثم قال: ﴿فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠]. وقال: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١].

ثم حكم الاثنين كحكم الثلاثة، ولأن الاثنين يخبران عن أنفسهما بلفظ الجمع فيقولان: فعلنا، كما تقول الثلاثة ذلك، ويقول الواحد: فعلت.

وَبِأنَّ الاثنين يقومان خلف الإمام كما تقوم الثلاثة.

وَبِأنَّه إذا أوصى لمواليه وله موليان استحقا ذلك، فإن كان له مولىً واحد فله النصف، والنصف الباقي مردود على الورثة.

أما الجواب عن الأول، فهو أن هذا المعنى موجود في الواحد؛ لأنه أبعاض ضُم بعضه إلى بعض، ومع ذلك لا يكون جمعاً. وعلى أنه لا يمنع أن يكون الاشتقاق صحيحاً ويختص الاسم ببعض ذلك دون بعض، كما أن قولنا: دابة أَصْل اشتقاقه مأدب، وقد خص به بعضه دون بعض، كذلك هذا لا يَمتنِع أن يختص/ بالثلاثة. [١٠٠/ب]

وأما الجواب عن الثاني فهو أنه ورد في الْحُكْم، لا في تعلم الاسم؛ لأن

(١) الحديث أخرجه ابن ماجه ١/ ٣١٢ ح ٩٧٢، والدارقطني في سننه ٢/ ٢٤ ح ١٠٨٨، والحاكم في «المستدرك» ٤/ ٣٣٤.

كلامه يجب حَمْلُهُ على ما يُستفاد من جهته دون ما يصلح أن يُعلم من جهة غيره. وإنما أراد بذلك أن الاثنين كالثلاثة في إباحة السفر؛ لأنه قد كان نهى عن ذلك، أو أن الاثنين في حكم الثلاثة في أحوال فضيلة الجماعة.

وأما ما ورد من العبارة عن الاثنين بلفظ الجمع فمجاز، فلا معنى لتكلف الجواب عنه. ألا ترى أن الله سبحانه عيَّن[1] نفسه بلفظ الجمع بقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَـٰدِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣]، و﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ الآيةَ [الحجر: ٩]، ولم يوجب كون ذلك حقيقة، كذلك سائر ما ذكروه.

وأما قوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] فظاهره يَقْتَضِي أَلَّا يُحجب إلا من أقل من ثلاثة، وهو قول ابن عباس، وإنما حجبنا[2] بأخوين لقيام الدلالة على أن حكم الأخوين حكم الثلاثة في الحجب، لا بظاهر الآية.

وأما قول الاثنين: (فقلنا) كقول الثلاثة فلا يدل على ما قالوه؛ لأنه غير مستمر. ألا ترى أنه لا يقال للاثنين: افعلوا، ويقال ذلك للثلاثة. ولا يقال في الخبر عن/ [١١ظ] الاثنين: إنهم فعلوا، بل يقال: فعلا، ويقال في الخبر عن[3] الثلاثة: فعلوا.

وأما مسألة الوصية، فإنه احتُذي بها الميراث؛ لأن الموصى له شريك للورثة. ألا ترى أنه إذا أوصى له بجزء شائع[4] انصرف إلى جميع المال، فلما كان في باب الميراث الاثنان كالثلاثة في الحجب في استحقاق الثلثين في فرض البنات الأخوات، جعلوا الاثنين في الوصية كالثلاثة إجراءً[5] بالميراث.

---

(١) كلمة غير معجمة في الأصل.

(٢) في الأصل: حجتنا.

(٣) في الأصل ما صورته: ـــن.

(٤) في الأصل ما صورته: ساـــع.

(٥) في الأصل ما صورته: اخبرا.

مسألة: في حرف النفي إذا لم يُرَدْ به ما دَخَلَ عليه

كان الشيخ أبو بكر الرّازِي يقول: إن ذلك يَدُلُّ على نفي الأَصْل حتى تدل دلالة على أن المراد به نفي الكمال[١]، وهذا كقول النَّبِيِّ ﷺ: «لا صيامَ لِمَن لم يُبَيِّتِ النِّيَّةَ مِنَ الليلِ»[٢] وما يجري مجراه.

وكان غيره من مشايخنا يقول: إن اللَّفْظَ يصير مجازاً فيه، فلا يَصِحُّ الِاسْتِدْلال بظاهره.

وجه القول الأول: أن دخول حرف النفي على الاسم كدخوله على الخبر. ألا ترى قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [البقرة: ١٦٢]، [آل عمران: ٨٨]/ وقوله: ﴿لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا﴾ [الجاثية: ٣٥]، أن ذلك على نفي الأَصْل. [١١١و] وقال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]، وقال المسلمون: لا حول ولا قوة إلا بالله، وكان ذلك على نفي الأَصْل، وإن كان حرف النفي في الأول دخل على الخبر، وفي الثاني على الاسم. فإذا كان كذلك، وجب أن يكون قوله: «لا نِكاحَ إلا بِشُهُودٍ»[٣]، وما يجري مجراه، محمولًا على نفي الأَصْل،

---

(١) «الفصول» ١/ ٣٥١-٣٥٢.

(٢) رُوِي الحديث بلفظ: عن حَفصةَ زَوجِ النَّبِيِّ ﷺ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قال: «مَن لَم يُجمِعِ الصِّيامَ قَبلَ الفَجرِ، فَلا صِيامَ لَهُ»، أبو داود ٢/ ٣٢٩ ح ٢٤٥٤، والترمذي ٣/ ٩٩ ح ٧٣٠، والنسائي ٤/ ١٩٦ ح ٢٣٣٣، والدارقطني ٣/ ١٣٠ ح ٢٢١٦.

(٣) أخرج الدارَقطني عن عائِشةَ، قالَت: قالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لا نِكاحَ إلّا بِوليٍّ وشاهِدَي عَدلٍ، فَإن تَشاجَرُوا فالسُّلطانُ ولِيُّ مَن لا وليَّ لَهُ». ٤/ ٣٢٣ ح ٣٥٣٣.

حتى يدل الدَّلِيلُ على أن المراد به نفي الفضيلة.

ووجه القول الثاني: أنَّ اللَّفْظَ إذا كان ما أُريد به محذوفاً صار مجازاً، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، لما كان المراد به أهلها، وكان ذلك محذوفاً، صار اللَّفْظُ مجازاً. فإذا صار مجازاً، لم يدل ظاهره على المراد به؛ إذ لو دله على ذلك لم يكن بينه وبين الحقيقة فصل. وإذا لم يدل بظاهره على المراد، لم يصح التعلق به.

* * *



مسألة: في العبارة الواحدة هل يَجُوزُ أنْ يُرادَ بها مَعْنَيانِ مُختلفانِ أمْ لا؟

عند أبي حنيفة رحمة الله عليه لا يَجُوزُ أن يُراد بلفظة واحدة معنيان مختلفان، سواء كان اللَّفْظُ حقيقة فيهما أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر. وعند صاحبيه يَجُوزُ ذلك، وبه قال أَصْحابُ الشّافِعِيِّ[1].

لأبي حنيفة / أنَّ الحقيقةَ هو اللَّفْظُ المستعمل في موضعه، والمجاز هو ما عُدل به عن ظاهره وموضعه، وغير جائز أن تكون اللَّفْظة الواحدة مستعملةً في موضعها وفي غير موضعها في حالة واحدة؛ لأن ذلك يتَعَيَّنَ علينا أن نقصده، كما يتعذر علينا أن نكرم إنساناً ونستخفّ به في حالة واحدة. [١١٢ هـ]

يُبَيِّنُ صحة ما ذكرنا: أن العبارة تصير عبارة عن الشيء المعبَّر عنه بالقصد إلى ذلك، فلما استحال القصد إلى ما ذكرنا، لم يجب أن تكون عبارة عنه.

فإن قيل: قد قال أبو حنيفة وأبو يوسف فيمن قال لعبده: (هذا ابني): يَعتِق ويَثبُت نَسَبُه منه. فجعلوا قوله: (هذا ابني) عبارة عن الإِخْبار بالنسب، وهو حقيقة فيه، وعن إيقاع العتق، وهو مجاز فيه.

قِيلَ لَهُ: اللَّفْظُ عبارة عن السبب، والعتق يقع عَقِيبَه؛ لأن اللَّفْظَ عبارة عنه.

---

(١) ووافقهم الجبائي والقاضي عبد الجبار وأبو بكر الباقلاني. «التبصرة» ١٨٤، و«الإبهاج» ١/ ١٦٦، و«الإحكام» ٢/ ٣٥٢.

فإن قيل: أليس الله تعالى قد أراد بقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ [المائدة: ٦] الماء المُطْلَقَ، والمُقَيَّد هو نبيذ التمر. وأراد بقوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] الحيض والطهر جميعاً؛ لأن عندكم أن كل مُجْتَهِدٍ مصيب، وأن الله تعالى أراد كلا الأمرين من المُجْتَهِدين في حالة واحدة؟

قِيلَ لَهُ: أما قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ [المائدة: ٦] فتناول نبيذ التمر؛ لأن فيه أجزاء من/ الماء، *والظاهر إباحة التيمم بشرط عدم كل جزء من الماء*[(١)] [١١٢/ب] منفرداً كان أو مختلطاً بغيره.

وأما المراد بالقرء فهو الطهر فيمن قال به، والحيض ممن ذهب إليه، إلا أن عندنا: أن الله تكلم بذلك مرتين، أراد في أحدهما الحيض وفي الآخر الطهر، فدلَّ هذا على ما قلناه.

* * *

(١) ما بين العلامتين مكرر في الأصل.

مسألة: في الخطاب المُطْلَقِ المُقَيَّد بصفة في ذلك الحُكْم هل يجب حَمْلُ المُطْلَقِ عَلَى المُقَيَّدِ أو لا

عند أَصْحابِنا لا يَجُوزُ ذلك، بل المُطْلَقُ على إطلاقه والمُقَيَّد على تقييده[١].

ورخص بعض أَصْحابِ الشَّافِعِيّ أن المُطْلَقَ يُحمل على المُقَيَّد بغير دليل[٢].

وهذا مثل قوله تعالى في كَفّارةِ القَتْلِ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فقيد ذلك بالإيمان، وقال في كَفّارةِ الظِّهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فقالوا: يجب أن تحمل هذه المُطْلَقة على تلك المُقَيَّدة[٣].

دليلنا أن المُطْلَقَ لما كان المراد بظاهره معلوماً، وجب أن يكون محمولاً على ما وُضع في اللغة أو الشريعة، ولا يُعدل به من موضعها إلا بدليل يوجب ذلك.

احتج المُخالِفُ بأن / الله تعالى أطلق الشهادة في موضع وقيدها في موضع، وكأن المُطْلَقَ محمول على المُقَيَّد في العدالة، إلى غير ذلك في آياتٍ [١١٣ ص]

---

(١) «أصول السرخسي» ٢/ ٢٦٨-٢٧٠.

(٢) «التبصرة» ٢١٢.

(٣) ينظر: «شرح اللمع» ١/ ٤١٦-٤١٨.

احتج بها، مثلاً اليد في التيمم أنه مُطْلَقٌ وفي الوضوء مقيد بالمرافق، ثم كان المُطْلَقُ محمولاً على المُقيَّد.

والجواب أن ذلك لم يحمل على المُقَيَّد بنفس اللَّفْظِ، لكن بدلالة اقترنت به أوجبت ذلك.

ثم يقال لهم: لمَ كان حمل المُطْلَقِ على المُقَيَّد أولى من حمل المُقَيَّد على المُطْلَقِ؟

فإن قال: لأنه يبطل فائدة التقييد، قِيلَ لَهُ: فما تنكر أن يكون في حمل المُطْلَقِ على المُقَيَّد بُطْلان فائدة الإطلاق؛ لأن إطلاق المُطْلَقِ يوجب من الْحُكْم ما لا يوجبه تقييد، فلا يجدون بين الأمرين فصلاً.

* * *

مسألة: في المُطْلَقِ هل يَجُوزُ حَمْلُهُ على المُقَيَّد بقياس أم لا

عند أَصْحابِنا لا يَجُوزُ ذلك.[1] وقال أَصْحابُ الشّافِعِيِّ: يَجُوزُ[2].

دليلنا أن تقييد المُطْلَقِ زيادة في النص، والزيادة في النص نسخ، والنَّسْخُ بِخَبَرِ الْواحِدِ والقياس لا يَجُوزُ. والذي يَدُلُّ على أن ذلك نسخ هو أن الآية المُطْلَقة تقتضي جواز كل رقبة كافرة أو مؤمنة كانت/ ، والمُقَيَّدة تمنع جواز [١١٣و] الكافرة، فإذا زدنا في المُطْلَقة صفة الإيمان أوجب ذلك بُطْلان ما اقتضى المُطْلَق جوازه، وهذا هو النَّسْخُ.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن المَنْصُوصات لا يَجُوزُ قياس بعضها على بعض؛ لأنها قد استغنت[3] بدخول النص عليها عن القياس على غيرها. ألا ترى أن الوضوء والتيمم لما كان كل واحد منهما مَنْصُوصاً على حكمه لم يَجُزْ أن يُقاسَ التيمم على الوضوء في استيفاء الأعضاء الأربع بالمسح. وكذلك حكم قاطع الطريق والسارق لما كان مَنْصُوصاً عليه لم يَجُزْ أن يُقاسَ السارق على قاطع الطريق في قطع الرجل مع اليد. وإذا كان كذلك، وكان حكم كَفّارةِ الظِّهارِ والقتل جميعاً مَنْصُوصاً عليه، لم يَجُزْ قياس أحدهما على الآخر.

فإن قيل: ليس هذا قياس المَنْصُوص عليه على المَنْصُوص عليه، وإنما

---

(١) وإليه ذهب الشيرازي من الشافعية. «التبصرة» ٢١٢.

(٢) حول هذه المسألة ينظر: «المعتمد» ١/ ٣١٢، و«العدة» ١/ ٥٢١، و«التمهيد» ٢/ ١٧٧.

(٣) في الأصل: اسنعت.

هو قياس المسكوت عنه على المَنْصُوص عليه، فيجري في بابه مجرى قياس قَتْلِ(١) الصَّيْدِ خطأً على قتله عمداً.

قِيلَ لَهُ: كَفَّارةُ الظِّهارِ/ مَنْصُوص عليه ككفارة القتل، وهي بمنزلة التيمم والوضوء بالماء وقاطع الطريق والسارق. وليس كذلك قَتْل الصَّيْدِ خَطَأً؛ لأنه غير مَنْصُوص عليه، فجاز قياس الخطأ على العمد. [١١٤/ظ]

فإن قيل: حمل المُطْلَق على المُقَيَّد تخصيص، وليس بزيادة، فلا يكون نسخاً، كما لم يكن اعتبار سلامة الأعضاء نسخاً.

قِيلَ لَهُ: اسم الرقبة لا يتناول الإيمان والكفر، كما لا يتناول الكناية والخبر، وهي تنبئ عن الصحة والسلامة؛ لأن الرقبة *لا تكون رقبة*(٢) كاملة إلا إذا كانت سليمة من العاهات. يُبَيِّنُ ذلك أنه [لا] يَجُوزُ أن يختار الإيمان ولا الكفر، فيخرج عنهما. ولا يَجُوزُ أن يخلو من الصحة والسقم. يُبَيِّنُ صحة ذلك أن اسم الرقبة لما لم يتضمَّن وجود ولد معها أو حمل معها، كان اعتبار ذلك في النص نسخاً، كذلك اعتبار الإيمان لما كان مؤدياً إلى ذلك.

* * *

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) ما بين العلامتين إلحاق من الحاشية.

مسألة: عند أَصْحابِنا أَنَّ تَعْلِيق الحُكْم بصفة من أوْصافِ الشَّيْءِ لا يَدُلُّ على نَفْيِ الحُكْم عما انْتَفَتْ عَنْهُ الصِّفةُ

وكذلك تَعْلِيق الْحُكْم بشيء وتَخْصِيصُهُ لا يَدُلُّ على انْتِفاءِ الْحُكْم عمّا عَداهُ(١).

وقال الشافعي: تَخْصِيصُ الشيء بالذكر وتَعْلِيق الْحُكْم ببعض صفاته يدل على نفي ما عداه(٢).

دليلنا أَنَّ الصِّفة / تجري مجرى اسم الْعِلْم؛ لأَنَّ القصد في الصِّفة هو [١١٤و] الإبانة عن الموصوف والتمييز بينه وبين غيره، كما أَنَّ القصد من الاسم هو الإبانة عن المسمى وتمييزه من غيره. فإذا كان كذلك، وكان تَعْلِيق الْحُكْم بالاسم لا يدل على أَنَّ غيره من المسميين مخالف له في ذلك الْحُكْم، كذلك تَعْلِيقه بالصِّفة لا يدل على نفيه عما خالفه في تلك الصِّفة.

لقائل أن يقول: إن الخِلاف في الاسم والصِّفة واحد؛ لأَنَّ الشافعي قد نص على أَنَّ تَعْلِيق الْحُكْم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره، وإنما هذا شيء

---

(١) وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وابن سريج والقفال والشاشي وأكثر المعتزلة. «الإحكام» ٣/ ٧٣، و«كشف الأسرار» ٢/ ٢٥٧.

(٢) وهو مذهب مالك وأحمد والأشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وأبي عُبيد من اللغويين. تُراجع المسألة في: «الوصول» ١/ ٣٤٢، و«العدة» ٢/ ٤٤٨-٤٥٣، و«الإحكام» ٣/ ٧٣.

ارتكبه المتجاهل من أصحابه، فلا يُعتد به لخروجه عن الإِجْماع عند أهل الشرع واللغة؛ لأنهم لا[١] يختلفون أن قول القائل: زيدٌ أكَل، لا يدل على أَنَّ غيره لم يأكل.

ألا ترى أَنَّه لو أفاد ذلك، لما حَسُنَ أن يخبر من بعد أن عَمْراً قد أكل؛ لأَنَّه يكون متناقضاً في كلامه. وفي حسن الإِخْبار بعد ذلك عن كل واحد من العقلاء أَنَّه قد أكل، دليل على أَنَّ قول القائل: زيد أكل، لا يفيد نفي الأكل عن غيره.

[١١٥/ظ] واستدل الشيخ أبو بكر الرّازِي بأَنَّه لا يَجُوزُ أن يكون لله تعالى/ دليل على حكم من الأحكام، ويوجد ذلك الدَّلِيلُ عارياً من مدلوله. فلما وجدنا الله سبحانه وتعالى قد خص أشياء بذكر بعض أوصاف بعضها، وعلق بها أحكاماً، فلم يكن تخصيصها بها موجباً للحكم لما عداها بخِلافها، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ [الإسراء: ٣١]، فخص النَّهي عن ذلك بحال خشية الإملاق، ولم يختلف النَّهي في الحالين. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦]، فخص النَّهْي عن الظلم بهذه الأشهر، ثم كان الظلم منهياً عنه في سائر الشهور. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا﴾ [النازعات: ٤٥]، وهو عَلَيْهِ السَّلامُ نذير للبشر، علمنا أن تَخْصِيص الشيء ببعض أوصافه وإِلْحاق الْحُكْم فيه، لا يدل على أن ما عداه حكمه بخِلافه[٢].

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون دليل الخطاب سقط في هذه المواضع لقيام الدلالة عليه، ثم لا يمنع ذلك كونه موضوعاً في الأَصْل على ما اعتبره مخالفكم. كما أن قيام الدلالة على كون العُمُوم غير مستغرق للجنس، لا يدل

---

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) «الفصول» ١/ ٢٩٥-٢٩٦.

على أنه غير موضوع في الأَصْل للاستغراق. وكذلك كون الْأَمْر على النَّدْبِ في موضع، لا يمنع عندكم كونه / على الوُجُوبِ في الأَصْل.

قِيلَ لَهُ: هذا يؤيد ما ذكرنا، ذلك أن العُمُوم لا يَجُوزُ وُرُوده عارياً من إيجابِ حكم. وكذلك الْأَمْر لا يَصِحُ وجوده عارياً من فائدة، واللَّفْظُ يوجد عارياً عن نفي الْحُكْم الذي علق به عن ما سواه، فدلنا ذلك على فساد هذا السُّؤالِ.

احتج المُخالِفُ بأن الله سبحانه وتعالى لما أنزل: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، قال النَّبِيُّ ﷺ: «لَأَزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ»[١]، فعقل أن ما زاد على السبعين مخالفاً حكمه حكم السبعين.

وبما رُوي عن يعلى بن مُنَبِّه[٢] أنه قال لعمر: كيف نقصر وقد أَمِنا؟ فقال: عجبتُ مما عجبتَ منه، فسألت النَّبِيَّ ﷺ عن ذلك، فقال: «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ

---

(١) وروى البخاري في حديث طويل عن عمر بن الخطاب، فيه:... ورَسُولُ الله ﷺ يَتَبَسَّمُ، حَتَّى إِذا أكثرتُ عَلَيهِ قالَ: «أَخِّر عَنِّي يا عُمَرُ، إِنِّي قَد خُيِّرتُ فاخترتُ، قَد قِيلَ لِي: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] لَو أعلَمُ أَنّي لَو زِدتُ عَلَى السَّبعِينَ غُفِرَ لَهُ لَزِدتُ». البخاري ٢/ ٩٧ ح ١٣٦٦، والترمذي ٥/ ٢٧٩ ح ٣٠٩٧، والنسائي ٤/ ٦٧ ح ١٩٦٦.

(٢) هكذا ورد في الأصل، وفي صحيح مسلم: يَعلَى بن أُمَيَّةَ.

يَعلَى بنِ أُمَيَّةَ التميمي، ويقال يعلى بن منية، يُنسب حيناً إِلَى أبيه وحيناً إِلَى أمه، صحابي، أسلم هو وأبوه وأخوه وأخته نفيسة بنت منية عام الفتح. وشهد يعلى الطائف وحُنين وتبوك مع رسول الله ﷺ، وروى عنه أحاديث.

«الطبقات الكبرى» ـ متمم الصحابة ـ الطبقة الرابعة: ٢٠٣، «مشاهير علماء الأمصار»: ٥٨، «الاستيعاب في معرفة الأصحاب»: ٤/ ١٥٨٥.

بِها عَلَيْكُمْ، فاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»(١)، يعني أن الله تعالى خص قصر الصلاة بشرط الخوف.

وَبِأَنَّ الله تعالى لما خص الْحُكْم بشهادة شاهدين، دل ذلك على امتناع الْحُكْم بأقل من شاهدين. ولما خص حد الزنا بجلد مِئة، دل على نفي الزيادة.

وَبِأَنَّ هذا عادة أهل اللسان؛ ولهذا قال أبو عبيد(٢) في قوله عليه السلام: «لَيُّ الواجِدِ يُحِلُّ(٣) عِرْضَهُ وعقُوبَتَهُ»(٤): إنه / يدل على غير الواجد لا يحل ذلك منه(٥). [١٠٠ ص]

فأما الجواب عن الأول، فهو أنه لا يليق بصفته ﷺ أن يدعو للكفار؛ لأنه لو دعا لهم لأُجيب، وذلك يؤدي أن الله سبحانه وتعالى يغفر للكافرين. ولهذا نقول: إن الأنبياء لا يدعون الله بحضرة قومهم إلا بعد أن يؤذَن لهم؛ لأنه يَجُوزُ أن تكون المصلحة في ألا يُجابوا فيؤدي إلى التنفير عنهم.

فإن قيل: أليس قد دعا إبراهيم لأبيه وكان كافراً؟

---

(١) الخبر رواه مسلم ١/ ٤٧٨ ح ٦٨٦، والترمذي ٥/ ٢٤٢ ح ٣٠٣٤، والنسائي ٣/ ١١٦ ح ١٤٣٣، وابن ماجه ١/ ٣٣٩ ح ١٠٦٥، وعبد الرزاق في المصنف ٢/ ٥١٧ ح ٤٢٧٥، وابن ابي شيبة في «المصنف» ٢/ ٢٠٣ ح ٨١٥٩، وأحمد ح ١٧٩٤٦.

(٢) أبو عُبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي المحدث، (ت. ٢٢٤هـ)، صاحب كتاب: «غريب الحديث».

(٣) كلمة مخرومة في الأصل.

(٤) الحديث أخرجه البخاري ٣/ ١١٨ معلقاً، وأبو داود ٣/ ٣١٣ ح ٣٦٢٨، والنسائي ٧/ ٣١٦ ح ٤٦٨٩، وابن ماجه ٢/ ٨١١ ح ٢٤٢٧، وأحمد ح ١٧٩٤٦.

(٥) قال أبو عبيد: «وإنَّما جعل العقُوبة على الواجِد خاصَّة، فَهَذا يبين لَك أنه من لم يكن واجداً فَلا سَبِيل للطّالِب عَلَيهِ بِحَبس ولا غَيره حَتَّى يجد ما يقضِي. «غريب الحديث» ٢/ ١٧٥.

قِيلَ لَهُ: كان أظهر له الإيمان فلذلك دعا له، ثم أخبر الله سبحانه وتعالى بأنه منافق، فتبرأ منه(١).

جواب آخر: وهو أن الدعاء للكفار كان مباحاً في ذلك الوقت، وكان الغفران من جهة العقل جائزاً، فلما حرم عليه السبعين فبقي ما زاد على ذلك على أَصْل الإباحة. على أن الصحيح من الخبر أنه قال: «لو علمت أنه يغفر لهم إذا زدتُ على السبعين لفعلتُ»(٢)، على أن ابن شُجاع(٣) قد قال: المحصور بعدد يدل على أن ما عداه بخِلافه.

والجواب عن الثاني: هو أن الله سبحانه / أمرنا بالإتمام(٤) حال الْأَمْر بقوله: [١١٦/و] ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٣] وخص القصر بحال الخوف، فكان عندهم أن الإتمام واجب حال زوال الخوف؛ لأنه الأحرى، لا بدليل اللَّفْظِ.

وأما الجوابُ عن خَصِّ الجلد والشهود بعدد، فهو أن على قول ابن شجاع يدل على نفي ما عداه.

وجوابٌ آخر: وهو أن الذي اختلفنا فيه هو: تخصيص المحكوم فيه بصفة هل يدل على نفي ما عداه أم لا؟ فأما تخصيص الْحُكْم، فإنه يدل على أنه لا حكم هناك غيره؛ لقيام الدلالة على أن تأخير البيان لا يَجُوزُ.

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ﴾. [التوبة: ١١٤].

(٢) الحديث سبق تخريجه ص١٩٥.

(٣) هو ابن شجاع الثلجي، وقد مرت ترجمته.

(٤) في الأصل: لا تمام.

فأما ما حكَوا عن أبي عُبيد فلا حُجّة فيه؛ لأن أبا عبيد لم ينقل ذلك عن أهل اللغة، وإنما قاله عن نفسه. وفي مقابلته محمد بن الحسن، وهو إمام في العربية، وقد قال: إن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على أن[1] ما عداه حكمه بخِلافه، وكان المصير إلى قوله أولى.

إِنْ قالَ قائِلٌ: وما تقولون في الْحُكْم المُعَلَّقِ بشرط، هل يدل على أن ما عداه بخِلافه؟

[١١٧ظ] قِيلَ لَهُ: لا يدل على ذلك، فلا فرق عندنا بين الشرط والصِّفة، وذلك نحو/ قوله: من دخل فأعطه درهماً، أن هذا لا يدل على أنه إذا لم يدخل ما حكمه، بل إذا لم يدخل فحكمه باقٍ على ما كان قبل الشرط في أن الدفع إليه جائز.

* * *

---

(١) إلحاق من الحاشية.

باب البيان

[مسألة: في تَأْخِيرِ الْبَيانِ عَنْ وقْتِ الحاجةِ]

اخْتَلَفَ الناس في تَأْخِيرِ الْبَيانِ عن وقت الحاجة، فكان أبو الحسن الكرخي يقول: إن تأخير بيان المجمل جائز، ولا يَجُوزُ تأخير بيان العُمُوم[1].

وقال جماعة من المتكلمين: لا يَجُوزُ تَأْخِيرُ الْبَيانِ فيهما جميعاً[2].

وقال أَصْحابُ الشّافِعِيِّ: يَجُوزُ ذلك فيهما جميعاً[3].

فأما من أجاز تَأْخِيرَ بيان المجمل، فإنه احتج بأن ما تضمنه الخطاب المجمل من الفِعْلِ المَأْمُورِ به، فإنه لا يَصِحُّ إيقاعه إلا مع البيان، كما لا يَصِحُّ إيقاعه إلا مع القُدْرةِ عليه. ولما جاز تَأْخِيرُ القُدْرةِ عليه حال الخطاب إلى وقت الفِعْلِ، كذلك يَجُوزُ أن يتأخر بيانه عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة[4] إليه.

---

(١) «البرهان» ١/ ١٦٦، و«الفصول» ٢/ ٤٦ و«شرح اللمع» ١/ ٤٧٣، و«التمهيد» ٢/ ٢٩٠-٢٩٢.

(٢) وإليه ذهب القاضي عبد الجبار والجبائيان، «المعتمد» ١/ ٤٣١.

(٣) «الإحكام» ٣/ ٤٢، وإليه ذهب الشيرازي. «شرح اللمع» ١/ ٤٧٣.

(٤) في الأصل كتب: الخطاب، ثم شطب عليها وكتب: الحاجة.

يُبَيِّنُ صحة ذلك أن القُدْرةَ آكد حالاً في هذا الباب من الخطاب؛ لأن الفِعْلَ المراد قد يصح ويتفق وقوعه من غير بيان *ولا يتنافى ذلك*[1] مع عدم القُدْرةِ عليه بحال. وإذا كان/ كذلك، وجاز تَأْخِيرُ القُدْرةِ عن حال الخطاب إلى وقت الحاجة إليها، فلأن يَجُوزَ تَأْخِيرُ البيان إلى وقت الحاجة أولى[2].

فإن قيل: القُدْرةُ نحتاج إليها لإيقاع الفِعْلِ، ولا يكون تأخيرها موجباً لكون الخطاب عبثاً[3]، وأما البيان فإنما نحتاج إليه لمعرفة صفات الفِعْلِ المَأْمُورِ به، فيخرج الْأَمْر به من كونه عبثاً قبيحاً. فإذا تأخر الْبَيانُ صار بمنزلة خطاب العربي بالزنجية أنه عبث لكون الخطاب غير معلوم.

قِيلَ لَهُ: الخطاب يفتقد حسنه إلى كون المراد به معلوماً؛ لأن المكلف إذا علم في الجملة أنه قد كلف عبادة سيرد عليه بيانها في الثاني فإنه يجب اعتقاد صِحّةِ ذلك، فيكون اعتقاده لذلك[4] هو المتعبَّدَ به ويكون مَصْلَحةً. ويفارق هذا خطاب العربي بالزنجية؛ لأن العربي إذا خوطب بالزنجية لم يفهم ما خُوطب به على وجه من الوجوه؛ أهو نهي أو أمر أو وعد أو وعيد، والمجمل يفهم منه الْأَمْر والنَّهْي كما يفهم ذلك بالمفسر، فلهذا افترقا.

فإن قيل: لو كان الله تعالى قد كلف عباده ما سيرد بيانه في الثاني، لكان قد

---

(١) ما بين العلامتين مطموس في الأصل.

(٢) قبل كلمة «أولى» كتب الناسخ جملة، ثم شطب عليها، وكتب في الحاشية علامة صح.

(٣) في الأصل ما صورته: عـتا.

(٤) إلحاق من الحاشية.

أعلمهم أنهم سيبقون إلى وقت وُرُود بيانه، و* في هذا وعد*(١) لهم بالمعاصي /، [١١٦/ ب] وذلك غير جائز.

قِيلَ لَهُ: لا يعلم أنه سيبقى إلى وقت البيان لجواز أن يخترمه(٢) الله سبحانه وتعالى قبل ذلك، ويكون متعبَّداً باعتقاد صِحّةِ ما خُوطب به، فيكون المتعبَّد به هو الاعتقاد فقط بكون صلاحه في ذلك، وإن لم يُبَيِّنُ في الثاني صفات ما تضمنه الخِطابُ.

ألا ترى أن الله تعالى قد أخبرنا بأخبار الأمم السالفة ولم يفسرها لنا؛ كقوله: ﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [يونس: ١٣]، وقوله: ﴿ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ ﴾ [الحج: ٤٥]، ونظائر ذلك كثيرة في القرآن. وكانت المَصْلَحةُ لنا في ذلك أن نعتقد صحته و[إن] لم يُبَيِّنْ صفته وكيفيته، كذلك هذا.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنه يَجُوزُ أن تكون المَصْلَحةُ لنا في الخطاب المجمل توطين النفس على ما خوطبنا به، والعزم على أدائه إذا تبين لنا، فيحسن من الله تعالى الخطاب به، ثم يُبَيِّنُه لنا في المستقبل.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأن الخطاب بالمجمل من غير بيان بمنزلة خطاب العربي بالزنجية، فيكون قبيحاً عبثاً.

والجواب عنه ما بَيَّنّاه في الفرق بينهما.

---

(١) ما بين العلامتين مطموس في الأصل.

(٢) في الأصل: يحترمه.

فصل

[١١٨ و] والدَّلِيلُ على أن تَأْخِيرَ بيان العُمُوم لا يَجُوزُ، هو أن الدلالة قد / دلت على وجوب القول بِالْعُمُوم، فإذا ورد لفظ عام فالواجب علينا[١] اعتقاد العُمُوم فيه، فلو كان المراد به الْخُصُوص وقد أخر بيانه لكان قد أمرنا باعتقاد الشيء على خِلاف ما هو به، وهذا لا يَجُوزُ على الله سبحانه وتعالى.

فإن قيل: إذا ورد علينا لفظ عام فالواجب علينا اعتقاد ثبوته على الدوام وفي جميع الأوقات، وإن كان يَجُوزُ وُرُود النَّسْخِ عليه، ولا يكون ذلك موجباً لاعتقاد الشيء على خِلاف ما هو به، فما أنكرتم مثله في التَّخْصِيص.

قِيلَ لَهُ: الأوقات غير مذكورة في اللَّفْظِ، ولا يلزمنا اعتقاد العُمُوم فيه، وإنما يلزمنا اعتقاد فعل المَأْمُورِ فيه فقط. فإذا ورد النَّسْخُ، فإنما هو بيان مدة الْحُكْم، فلا يؤثر في الاعتقاد الذي اعتقدناه عند وُرُود اللَّفْظِ، وإنما يُبَيِّنُ ذلك آخر مدة ذلك الْحُكْم. وأما التَّخْصِيص فهو بيان لمراد المتكلم بالخطاب. فإذا اعتقدنا العُمُوم في اللَّفْظِ ثم ورد بيان المخاطب به، كان ذلك عند وُرُود اللَّفْظِ.

يُبَيِنُ ذلك، أنه لو جمع بين المَنْسُوخ وبيان مدة الفِعْلِ في خطاب واحد صح بأن يقول: صلوا إلى بيت المقدس سنة، ثم صلوا إلى الكعبة، جاز. ولو [١١٩ ظ] جمع بين العُمُوم / وبين تأخير بيانه لم يصح، بأن يقول: اقطعوا السراق، وقفوا في قطعهم حتى أبين لكم، لم يصح. فقد اتضح الفرق بين النَّسْخِ والتَّخْصِيص.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو[٢] أن التَّخْصِيص كالاِسْتِثْناء، فكما لا يَجُوزُ تَأْخِيرُ الاِسْتِثْناء

---

(١) في الأصل: عليه.

(٢) في الأصل: وهو، ثم شطب عليها، وكتب: ولو أن.

عن المُسْتَثْنَى منه، كذلك لا يَجُوزُ تَأْخِيرُ التَّخْصِيص عن العُمُوم.

واحْتَجَّ المخالف بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨-١٩].

وَبِأَنَّ الله تعالى أمر بني إسرائيل بذبح البقرة ثم بيَّن صفاتها في الثاني[1].

وَبِأَنَّ الملائكة قالت لإبراهيم: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوٓاْ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ﴾ [العنكبوت: ٣١]، فقال إبراهيم: ﴿قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُواْ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا﴾ [العنكبوت: ٣٢]. وبقول جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ للنبي ﷺ: اقرأ، قال: «وما أقرأ؟» قال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١][2].

وبما رُوي أن معاذاً لما قدِم اليمن سألوه عن أَوْقاصِ البقرة[3]، فقال: ما ذكر لي رسول الله ﷺ فيها شيئاً، ثم كتب إلى النَّبِيِّ ﷺ يسأله عن ذلك[4]، فأخر النَّبِيُّ ﷺ بيانه إلى / أن سُئل[5]. [١١٩ و]

---

(١) ينظر في ذلك الآيات من سورة البقرة: ٦٧-٧١.

(٢) البخاري ١/ ٧ ح ٣، ومسلم ١/ ١٣٩ ح ١٦٠، وعبد الرزاق ٥/ ٣٢١ ح ٩٧١٩، وأحمد ح ٢٥٩٥٩.

(٣) الوقص، بالتحريك: ما بين الفريضتين، كالزيادة على الخمس من الإبل إلى التسع، وعلى العشرة إلى أربع عشرة. والجمع: أوقاص. وقيل: هو ما وجبت الغنم فيه من فرائض الإبل ما بين الخمس إلى العشرين. ومنهم من يجعل الأوقاص في البقر خاصة، والأشناق في الإبل. «النهاية في غريب الحديث والأثر» ٥/ ٢١٤.

(٤) في مسند الإمام أحمد: حدثَنا عبد الرَّزَّاقِ وابنُ بكرٍ، قالا: أخبرنا ابنُ جُرَيجٍ، قال: أخبرني عَمرُو بنُ دِينارٍ، أنَّ طاوُساً أخبرهُ أنَّ معاذَ بنَ جَبَلٍ قالَ: لَستُ آخُذُ فِي أوقاصِ البَقَرِ شَيئاً حَتَّى آتِيَ رَسُولَ اللهِ ﷺ؛ فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ لَم يَأمُرني فِيها بِشَيءٍ. قالَ ابنُ بَكرٍ: لَستُ بِآخِذٍ فِي الأوقاصِ. ح ٢٢٠١٨، وعبد الرزاق في «المصنف» ٤/ ٢٢ ح ٦٨٤٣، والطبراني في «المعجم الكبير» ٢٠/ ١٦٥ ح ٣٤٨.

(٥) في الأصل: سأل.

وَبأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يُبَيِّنْ للسائل عن أوقات الصلاة في الحال، وإنما قال له: «اجعل صلاتك معنا»، فلما صلى قال: «الْوَقْتُ ما بَيْنَ هَذَيْنِ»[(١)].

وَبأَنَّه إذا سمع العُمُوم فإنه لا يَجُوزُ له أن يعتقد الاستغراق حتى يتعرف[(٢)] الأصول، فإن وُجِدَ فيها دليلُ التَّخْصِيص خَصَّهُ، وإلا اعتقد عُمُومه. كذلك لا يعتقد الاستغراق؛ إذ يَجُوزُ[(٣)] أن يرد بيانه في الثاني.

فأما الجواب عن قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩]، فإنه محمول على أن المراد به بيان المجمل دون العُمُوم.

وأما الجواب عن قصة بني إسرائيل، فإنهم ما كانوا محتاجين إلى البيان، وأي بقرة ذبحوها كان مُجْزِئاً عنهم، ولكنهم شددوا[(٤)] على أنفسهم، وكان الأَمْر

---

(١) أخرج مسلم عن أبي بَكرِ بن أَبِي مُوسَى، عَن أَبِيهِ، عَن رَسُولِ اللهِ ﷺ، أَنَّهُ أَتاهُ سائِلٌ يَسأَلُهُ عَن مَواقِيتِ الصَّلاةِ، فَلَم يَرُدَّ عَلَيهِ شَيئاً، قالَ: فَأَقامَ الفَجرَ حِينَ انشَقَّ الفَجرُ، والنّاسُ لا يَكادُ يَعرِفُ بَعضُهُم بَعضاً، ثُمَّ أَمرَهُ فَأَقام بِالظُّهرِ، حينَ زالَتِ الشَّمسُ، والقائِلُ يَقُولُ: قَدِ انتَصَفَ النَّهارُ، وهُو كانَ أَعلَمَ مِنهُم، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقامَ بِالعَصرِ والشَّمسُ مُرتَفِعةٌ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقامَ بِالمَغرِبِ حِينَ وقَعَتِ الشَّمسُ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقامَ العِشاءَ حِينَ غابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ أَخَّرَ الفَجرَ مِنَ الغَدِ حَتَّى انصَرَفَ مِنها، والقائِلُ يَقُولُ: قَد طَلَعَتِ الشَّمسُ، أَو كادَت، ثُمَّ أَخَّرَ الظُّهرَ حَتَّى كانَ قَرِيباً مِن وقتِ العَصرِ بِالأَمسِ، ثُمَّ أَخَّرَ العَصرَ حَتَّى انصَرَفَ مِنها والقائِلُ يَقُولُ: قَدِ احمَرَّتِ الشَّمسُ، ثُمَّ أَخَّرَ المَغرِبَ حَتَّى كانَ عِندَ سُقُوطِ الشَّفَقِ، ثُمَّ أَخَّرَ العِشاءَ حَتَّى كانَ ثُلُثُ اللَّيلِ الأَوَّلُ، ثُمَّ أَصبَحَ فَدَعا السّائِلَ، فَقالَ: «الوقتُ بَينَ هَذَينِ»، ١/ ٤٢٩ ح ٦١٤، وأبو داود ١/ ١٠٨ ح ٣٩٥، والنسائي ١/ ٢٦٠ ح ٥٢٣، وعبد الرزاق في «المصنف» ١/ ٥٣١ ح ٢٠٢٨، وابن ابي شيبة في «المصنف» ١/ ٢٨٠ ح ٣٢٢٠، وأحمد ح ٣٠٨١، والطبراني في «الأوسط» ٧/ ٤٠ ح ٦٧٨٧، وفي «الكبير» ١٠/ ٣٠٩ ح ١٠٧٥٢.

(٢) في الأصل كتب ما صورته: معرف، ثم كتب في الحاشية تصحيحها: يتعرف.

(٣) في الأصل: إذا جوز.

(٤) في الأصل: شدوا، وكُتبت الدال الثانية فوق الأولى.

بذبح البقرة الموصوفة فرضاً مبتدأ، وقد سقط الفرض الأول. ألا ترى أن الله تعالى ذَمَّهُمْ على المُراجعةِ بقوله: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١].

فإن قيل: هذا يؤدي إلى جواز نسخ الشيء قبل فعله.

قيل لهم: لا يؤدي إلى ذلك؛ لأنَّ الفِعْلَ كان مؤقتاً بأول أحوال الإمكان؛ فسقط بفوات وقته.

وأما / قول إبراهيم: ﴿قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾ [العنكبوت: ٣٢]، فإن إبراهيم [١٢٠/أ] كان عالماً بنجاة لوط، وإنما أراد أن يعلم كيفية نجاته، وهل[1] ينجو من القرية أو يخرج منها.

وأما قول جبريل للنبي ﷺ: اقرأ، وقوله: «ما أقرأ»، فإنه أمر مجمَل، وتأخير بيان المجمل يَجُوزُ، وهو بمنزلة قوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢].

وأما حديث معاذ في الأوقاص، فإن النَّبِيَّ ﷺ كان قد بيَّن ذلك لغيره، ولم يكن معاذ عرف ذلك، وليس يَلْزَمُهُ أن يُبَيِّنَ ذلك لجميع الناس، وإنما يُبَيِّنُ لمن بحضرته، ثم يبلغ الشاهد الغائب. وهذا هو الجواب عن السائل عن المواقيت؛ فإنه عليه السلام كان قد بيَّن ذلك للصحابة، وإنما خفِي على هذا السائل فبيَّنه له.

وأما قوله: إنه[2] إذا سمع العام، ولم يسمع معه الخاصّ، لزِمه إجراؤه على عُمُومه؛ إذ لو كان المراد به الْخُصُوص لكان الله تعالى لا يخليه عن بيان ذلك عند سماعه العُمُوم.

---

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) إلحاق من الحاشية.

مسألة: في تَأْخِيرِ التَّبْلِيغِ

لا يَجُوزُ للنبي ﷺ أَنْ يُؤَخِّرَ تَبْلِيغَ ما أُوحِيَ إليه، وهو قول أكثر الْعُلَماء[1].

وقال قوم: / يَجُوزُ ذلك[2].

دليلنا أَنَّ الدلالة قد دلت على أَنَّ الْأَمْر على الفور، فلما كان النَّبِيُّ ﷺ مَأْمُوراً بتبليغ ما أُوحي إليه بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، عِلمنا أَنَّ تأخير تبليغ ما أُنزل إليه غير جائز.

واحْتَجَّ من أجاز ذلك بأَنَّه لما جاز أَنْ يؤخر الله تعالى خطاب المكلف إلى الوقت الذي يكون خطابه مَصْلَحةً، كذلك يَجُوزُ هذا لنبيه ﷺ.

والجواب أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَأْمُور بتبليغ ما أُوحى إليه، وفي تأخيره مخالفة ما أُمر به، وهذا لا يَجُوزُ توهمه عليه، وليس هذه حال خطاب الله تعالى؛ لأَنَّ معنى الْأَمْر فيه لا يَصِحُّ.

وجواب آخر، وهو أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لا يعلم المصالح، فلا يأمن أَنْ يكون في تأخير التبليغ مفسدة، والله تعالى عالم بالمصالح، فيَجُوزُ أَنْ يؤخر[3] الخطاب إلى حين المَصْلَحةِ.

(١) «التمهيد» ٢/ ٢٨٩، و«البحر المحيط» ٥/ ١١٨.

(٢) وهو مذهب المعتزلة. «المعتمد» ١/ ٣٤١، و«التمهيد» ٢/ ٢٨٩.

(٣) كلمة مطموسة في الأصل.

مسألة أخرى: في إثْباتِ المَجازِ في كلام الله تعالى

لا خِلاف/ بين أهل الْعِلْم أنَّ في كلام الله تعالى الحقيقة والمجاز[١]، إلا شيء حُكي عن أبي مسلم بن يحيي الأصفهاني أنَّه كان يقول: لا مجاز في كلام الله سبحانه وتعالى[٢].

والدَّلِيلُ على فساد قوله إجماع أهل الشرع والعربية قبله على خِلاف قوله، حتى صنفوا في ذلك كتباً وذكروا فيها مجاز القرآن، فمن دفع ذلك كان بمنزلة من دفع أن يكون في كلام الله سبحانه وتعالى حقيقة، ولا فرق بين الأمرين.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أَنَّ تَسْمِيَتَنا اللَّفْظَ بأَنَّه مجاز نريد به أَنَّه مستعمَل في غير ما وُضع له، وأَنَّه أُريد به غير الذي هو موضوع له.

---

(١) وهو مذهب جمهور العلماء ومذهب الإمام أحمد. وقال ابن جني: أكثر اللغة مجاز. «الفصول» ١/ ٣٥٩ وما بعدها، و«التمهيد» ٢/ ٢٦٥-٢٦٦، و«إرشاد الفحول» ٢١.

(٢) ونسبه الغزالي في «المنخول» إلى الحشوية. وممن ذهب إلى هذا الرأي أبو إسحاق الإسفراييني وابن تيمية.

وجاء في «البحر المحيط»: وقال القاضي في «مختصر التقريب»: يلزم من إثبات المجاز في اللغة إثباته في القرآن. ونحوه قول ابن فورك: من أنكر المجاز في القرآن فقد قال: إن القرآن نزل بلسان غير عربي؛ لأن في اللسان العربي مجازاً وحقيقة، والقرآن نزل على لغتهم، ومن نازع في إعطاء التسمية لأنه مجاز واستعارة فقد نازع في اللفظ مع تسليم المعنى المطلوب. «الفتاوي» ٢٠/ ٤٠٠-٤٩٧، و«الفصول» ١/ ٣٥٩، و«الوصول» ١/ ٩٧، و«البحر المحيط» ٣/ ٤٦-٤٨.

فإن سلَّم المُخالِفُ في ذلك، وقال: لا أسميه مجازاً، فهو مخالف في التسمية، ولا طائل في ذلك. وإنْ قال: لا أسلم هذا المعنى، فالقرآن يبطِل قوله؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧] وهو يتعالى عن الأذى، وإنما المراد به: يؤذون أولياء الله. وكذلك قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ومعناه: ليس مثله شيء[1]؛ لأنه لا مَثِيلَ لَهُ، ولا يَجُوزُ أنْ يَنْفِيَ/ التَّشْبِيهَ عن مثله. وقال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وأراد: أَمْرُ رَبِّكَ. [١٢١ و]

واحْتَجَّ هذا القائل بأنَّ المَجازَ إنَّما يَحْتاجُ إليه مَنْ لا يَسَعُ كلامُهُ للحقائق، فيَسْتَعِيرُ[2] اللَّفْظَ فيستعمله في غير ما وُضِعَ له، وهذا التوهم لا يَجُوزُ على الله سبحانه وتعالى.

والجواب أنَّ استعمالَ اللَّفْظِ في غير ما وُضع له ليس من أجل الحاجة، بل هو لأجل البلاغة والفصاحة، وهذا يقال في الإيجاز والإطالة؛ أن كل واحد منهما يحسن في موضع لا يحسن فيه الآخر، والله تعالى ذِكرُه خاطبنا بلغة العرب، وكان مستعملاً بيانهم[3] فخاطبهم بلغتهم.

ألا ترى أنه لا يقال في كلام الله جميعاً: إيجاز لا إطالة فيه؛ لأن الإطالة إنما يحتاج إليها مَن لا يقدر على الإيجاز، كذلك لا يَجُوزُ ما اعتبره المُخالِفُ في المجاز.

---

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) إلحاق من الحاشية.

(٣) في الأصل: بينهم.

بابُ
الكلامِ فِي الأَفْعَالِ

[مسألة: في اتِّباعِ النَّبيِّ فِي أَفْعالِهِ]

عندنا أنَّ اتِّباعَ النَّبيِّ ﷺ في أَفْعالِهِ طَرِيقُهُ السَّمْعُ، وأما العقلُ فإنه يمنع ذلك.

وقال قوم: إنَّ العقل يوجب اتِّباعه في أَفْعالِهِ حتى يدل الدَّلِيلُ على / [١٢٢ظ] اختصاصه بذلك(١).

دليلنا أنَّ الأفعالَ الشرعيّةَ طَريقُ وُجوبها المَصلحةُ، والمصالح تختلِفُ بِحَسَبِ اخْتِلافِ المكلفين، بدلالة أن حال الحائض مخالف لحال الطاهرة، وكذلك حكم المقيم والمسافر في الصلاة، والغني والفقير في الزكاة، فلا يأمن أن يكون حاله عَلَيْهِ السَّلامُ مخالفاً لحالنا في فعلنا مثله، فكان ذلك فساداً. وإذا كان كذلك وجب الرجوع في اتِّباع أَفْعالِهِ إلى دلالة أخرى غير العقل.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنا نكون متبعين إذا فعلنا مثل الذي فعل من الصورة والوجه الذي أوقعه عليه. ألا ترى إذا فعل الصلاة بنية الوُجُوبِ لم نكن متبعين له إذا فعلناها بنية النفل. وإذا كان كذلك، ونحن لا نعلم الوجه الذي أوقعه

---

(١) تنظر المسألة في: «المعتمد» ١/ ٣٧٥-٣٧٧، و«التبصرة» ٢٤٠-٢٤١.

عليه، لم يَجُزْ لنا أن نفعل مثل ذلك الفِعْلِ حتى يدل دليل مِنْ جِهةِ السَّمْعِ على وجوب اتِّباعه وجوازه.

وذهب المُخالِفُ إلى أنه لو لم يجب اتِّباعه لجاز لنا مخالفته في جميع أَفْعالِهِ، وذلك يؤدي إلى التنفير عنه.

[١٢٢/ب] والجواب أن هذا موجود في الأفعال التي اختص عَلَيْهِ السَّلامُ بها، ولم / يوجب ذلك التنفير عنه.

وكذلك لو أمرنا ألا نفعل مثل ما فعله ﷺ، لم يكن في تركنا اتِّباعه ما يؤدي إلى التنفير عنه، كذلك هاهنا.

* * *

مسألة: في التَّأَسِّي برسول الله ﷺ

كان الشيخ أبو بكر الرّازِي يقول: إنا متى عَلِمْنا الوَجْهَ الذي أوقع النَّبيُّ ﷺ فعله عليه من إيجابٍ أو نَدْبٍ أو إِباحةٍ، كان علينا اتِّباعه والتَّأَسِّي به(١).

ومن الناس من يقول: لا يَجِبُ ذلك إلا بدليل مبتدأ(٢).

والدَّلِيلُ على صِحّةِ القول الأول قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقال في موضع آخر: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]. وقال: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، فأمرنا باتِّباعه والتَّأَسِّي به. والاتِّباع هو أن نفعل مثل الفِعْلِ الذي فعله على الوجه الذي أوقعه، فإذا عرفنا حال فعله كان علينا اتِّباعه فيه.

ويدل عليه أيضاً أن الصحابة رضي الله عنهم رجعت إلى أفعال النَّبيِّ ﷺ فاتبعوه فيها، كما رُوي عن عمر رضي الله عنه أنه قَبَّل الحَجَر وقال: لأتبعن

---

(١) قال السرخسي: وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: إن علم صفة فعله أنه فعله واجباً أو ندباً أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة، وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً إلا بقيام الدليل. وكان الجصاص رحمه الله يقول بقول الكرخي رحمه الله، إلا أنه يقول: إذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً. وهذا هو الصحيح. «أصول السرخسي» ٢/ ٨٧.
وهو مذهب أبي الحسين البصري. «المعتمد» ١/ ٣٨٣-٣٨٥.

(٢) وهو مذهب الأشعرية كما صرح بذلك الشيرازي. «التبصرة» ٢٤٠.

أصحابي[١]. ورُوي في حديث القُبْلةِ للصائم حين سُئلت بعض زوجات النَّبيِّ ﷺ/ قالت: إن رسول الله ﷺ [كان] يقبل وهو صائم، فقالوا: لسنا كرسول الله ﷺ، فقال: «ألا أعلمتيه أني أُقَبِّلُ وأَنا صائِمٌ». فأعادت عليه الجواب، فغضب رسول الله ﷺ وقال: «أرجو أن أكون أتقاكم لله وأعلمكم به»[٢]، فأخبر أن عليهم التَّأَسِّيَ به في أَفْعالِهِ.

[١٢٣/ د]

واحْتَجَّ مَن ذهب إلى القول الثاني بأن قال: إنما نكون متبعين له إذا علمنا أنه أراد منا أن نفعل مثل ما فعل، فأما إذا علمنا أنه على أي وجه أوقع ذلك ولم يُعلم أنه أراد منا مثله، فإنا لا نكون متبعين له.

والجواب أن الله سبحانه وتعالى لما أمرنا أن نتأسى به، وأن نتبعه في أَفْعالِهِ، صار ذلك بمنزلة قوله: أنا أريد منكم أن تفعلوا مثل أفعالي.

* * *

(١) الأثر أخرجه البخاري عَن عابسِ بنِ رَبِيعةَ، عَن عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنهُ، أَنَّهُ جاءَ إِلَى الحَجَرِ الأَسودِ فَقَبَّلَهُ، فَقالَ: «إِنِّي أعلمُ أَنَّكَ حَجَرٌ، لا تَضُرُّ ولا تَنفَعُ، ولَولا أَنِّي رَأيتُ النَّبِيَّ ﷺ يُقَبِّلُكَ ما قَبَّلْتُكَ» ٢/ ١٤٩ ح ١٥٩٧، ومسلم ٢/ ٩٢٥ ح ١٢٧٠، وأبو داود ٢/ ١٧٥ ح ١٨٧٣، والنسائي ٥/ ٢٢٧ ح ٢٩٣٨، وأحمد ح ٢٢٩، وابن حبان ٩/ ١٣١ ح ٣٨٢٢.

(٢) الحديث رواه مسلم بألفاظ متقاربة ٢/ ٧٧٩ ح ١١٠٨، وعبد الرزاق ٤/ ١٨٣ ح ٧٤١٢، وأحمد ح ٢٣٦٨٢، وابن حبان ٨/ ٣٠٩ ح ٣٥٣٨.

مسألة: في أنَّ أَفْعالهُ لا تَقْتَضِي الوُجوبَ

مَذْهَبُ أَصْحابِنا أنَّ ظاهر فعله عَلَيْهِ السَّلامُ لا يدلُّ على الوُجُوبِ حتى تَدُلَّ دلالةٌ مبتدأةٌ على ذلك؛ لجواز أنْ يكون بياناً لجملة واجبة مجملة في القرآن[١].

وقال مالك: مجرد فعل النَّبيِّ ﷺ يدل على / الوُجُوبِ حتى تدل دلالة [١٢٣،] أخرى على غير ذلك[٢]. وإليه ذهبت طائفة من أَصْحابِ الشّافِعِيِّ[٣].

دليلنا أن وجوب أَفْعالِهِ لا يخلو إما أن يُعْلَمَ بالسَّمْعِ أو بالعقلِ. وقد بيَّنّا أن العقل لا يَقْتَضِي وجوبها لمصالح تختلف باختلاف أحوال المكلفين، فيَجُوزُ أن يكون فعله صلاحاً ومتى فعلناه كان مفسدةً له، فثبت بهذا أن العقل لا يَقْتَضِي وجوب أَفْعالِهِ علينا. وأما السَّمْعُ فلم يَرِد بوجوب ذلك، فكان عدم الوُجُوبِ من الوجهين جميعاً دلالةً على انتفاء وجوبه.

---

(١) قالَ أبُو بَكرٍ رَحِمَهُ اللهُ: أفعالُ النَّبيِّ عَلَيهِ السَّلامُ الواقِعةُ على قَصدٍ مِنهُ يَقتَسِمُها وُجوهٌ ثَلاثةٌ؛ واجِبٌ، ونَدبٌ، ومُباحٌ، إلّا ما قامَتِ الدَّلالةُ عَلَى أنَّهُ مِنَ الصَّغائرِ المَعفُوّةِ.
وكانَ أبُو الحَسَنِ الكَرخِيُّ رَحِمَهُ اللهُ يَقُولُ: ظاهِرُ فِعلِهِ عَلَيهِ السَّلامُ لا يَلزَمُنا بِهِ شَيءٌ، حَتَّى تَقُومَ الدَّلالةُ عَلَى لُزُومِهِ لَنا، ولا أحفَظُ عَنهُ الجَوابَ أيضاً، إذا عُلِمَ وُقُوعُهُ عَلَى أحَدِ الوُجُوهِ الَّتِي ذَكَرناها، والَّذِي يَغلِبُ عَلَى ظَنِّي مِن مَذهَبِهِ أنَّهُ عَلَينا اتِّباعُهُ فِيهِ، عَلَى الوجهِ الَّذِي أوقَعَهُ عَلَيهِ، فَهَذا هُوَ الصَّحِيحُ عِندَنا. «الفصول» ٣/ ٢١٥.

(٢) ينظر تفصيل هذه المسألة عند الباجي: «إحكام الفصول» ٣٠٩-٣١٣. والآمدي ١/ ١٧٤.

(٣) منهم ابن سريج والإصطخري وأبو إسحاق الإسفراييني وابن خيران. «التبصرة» ٢٤٢-٢٤٣، و«شرح اللمع» ١/ ٥٤٦.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنا لو فعلنا مثل فعله لكنا متبعين له في ذلك، ومعلوم أن حكم المتبوع آكد من حكم التابع، وظاهر أَفْعالِهِ لا يدل على وجوبها عليه، فلأن لا يدل على وجوبها على غيره أولى.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أَنَّا قد علِمنا أن أَفْعالهُ عَلَيْهِ السَّلامُ قد تقع في أحوال لا نوقف عليها في الخلوات، ولو كان ذلك على الوُجُوبِ لوجب ألا تقع أَفْعالُه إلا ظاهِرةً بحيث تُشاهدُ وتُرى، تُمَكِّنُ اتِّباعه فيها[1]. وفي علمنا أن الحال كان بخِلافه دليل على بُطْلان هذا القول.

فإن قيل: / ما يفعله في الخلوة يجزيه فيمكن اتِّباعه فيه. [١٢٤ ظ]

قِيلَ لَهُ: لو كان كذلك لنُقل إلينا، فلما لم يُنقل إلينا علِمنا أن الْأَمْر بخِلافه.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنه لا يخلو أن يكون المعتبر بصورة أفعاله التي ظهرت دون الوجوه التي عليها وقعت، أو يكون الاعتبار بهما جميعاً. ولا يَجُوزُ أن يكون الاعتبار بصورة الفِعْلِ فقط؛ لأنه لو وجب ذلك لجاز لنا إيقاع مثل الفِعْلِ الذي فعله على جهة الإيجاب مع وقوعه منه على وجه النَّدْبِ، وهذا باطل باتِّفاقٍ. فإذا كان الواجب اعتبار صورة الفِعْلِ مع الوجه الذي عليه وقع، وهذا يمنع أن يكون ظهور فعله دلالة على الوُجُوبِ.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]، وبقوله: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وبقوله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وبقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

---

(١) في الأصل: فيه.

وبأَنَّ الصحابة كانت تعتقد في ذلك؛ بدليل أَنَّه لما خلع نعله في الصلاة خلعوا نِعالَهُمْ[١].

وبما رُوي أنه / صلى بهم التراويح ليلة أو ليلتين، فلما اجتمعوا لم يخرج [١٣٤/ب] إليهم، فلما أصبح قال لهم: «خَشِيتُ أَنْ تُكْتَبَ عَلَيْكُمْ»[٢].

وَبِأَنَّ أَفْعالَهُ آكد من أقواله؛ لأنه كان يتم أقواله بفعله؛ كالصلاة والحج، فلما كانت أقواله على الوُجُوبِ كانت أَفْعالُه أولى بذلك.

فأما الجواب عن الأول، فهو أن اسم الْأَمْر لا يتناول الفِعْل، وقد دللنا على ذلك فيما تقدم، على أن المراد بقوله مخالفة أوامر الله تعالى؛ لأنها[٣] ترجع إلى أقرب المذكورين. وعلى أنه قد أُريد بالآية التحذير منْ مخالَفَةِ أَمْرِهِ الذي هو القول، فغير جائز أن يكون المراد به الفِعْل؛ لأن الدلالة قد دلت على أن اللَّفْظَ الواحد لا يَجُوزُ أن يُرادَ به معنيان مُختلفان[٤].

---

(١) روى أبو داود عن أَبِي سعِيدٍ الخُدريِّ، قال: بَينَما رسولُ اللهِ ـ ﷺ ـ يُصَلِّي بِأصحابهِ إذ خَلَعَ نَعلَيهِ فَوَضَعَهُما عَن يَساره، فَلَمّا رَأى ذَلِكَ القَومُ أَلقَوا نِعالَهُم، فَلَمّا قَضَى رَسُولُ اللهِ ﷺ صَلاتَهُ، قالَ: «ما حَمَلَكُم عَلَى إلقاءِ نِعالِكُم؟». قالُوا: رَأيناكَ أَلقيتَ نَعلَيكَ فَأَلقَينا نِعالَنا، فَقالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ جِبرِيلَ ﷺ أتانِي فَأَخبَرَنِي أَنَّ فِيهِما قَذَراً، أو قالَ: أَذًى» وقالَ: «إِذا جاءَ أَحَدُكُم إِلَى المَسجِدِ فَليَنظُر: فَإِن رَأى فِي نَعلَيهِ قَذَراً أو أَذًى فَليَمسَحهُ ولِيُصَلِّ فِيهِما»، ١/ ١٧٥ ح ٦٥٠، وعبد الرزاق ١/ ٣٨٨ ح ١٥١٦، وأحمد ح ١١٨٧٧، و«منتخب» عبد ابن حميد ح ٨٨٠، والدارمي ٢/ ٨٦٧ ح ١٤١٨، وابن حبان ٥/ ٥٦٠ ح ٢١٨٥، والطبراني في «الأوسط» ٥/ ١٨٣ ح ٥٠١٧.

(٢) الحديث رواه البخاري ١/ ١٤٦ ح ٧٢٩، وأحمد ح ٢٥٩٥٤، والطبراني في «الكبير» ٥/ ١٤٣ ح ٤٨٩٢.

(٣) في الأصل ما صورته: لا نه الها.

(٤) في الأصل: معنيين مختلفين.

وأما الجواب عن قوله: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، هو أن اتّباعه إنما يكون بأن يوقع الفِعْل على الوجه الذي أوقعه عليه، وإذا لم يعلم الوجه الذي أوقعه هو عليه من وجوب أو ندب أو إباحة، لم نكن متبعين له.

وكذلك الجواب عن قوله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]؛ لأن التَّأَسّيَ هو أن نفعل مثل فعله على الوجه الذي أوقعه عليه.

[١٢٥/ص] وأما الجواب عن قوله /: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، فالمراد به: ما أمركم الرسول به؛ لأن الإتيان هو الأداء، فكأنه قال: ما أَدَّى إليكم فخذوه. وإنما يكون مؤدياً إلينا بالقول دون الفِعْل؛ لأن ما فعله في نفسه لا يكون إتياناً لغيره. وهذا هو الجواب عن قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]؛ لأن طاعته إنما تكون بقبول قوله.

وأما خلع الصحابة نعالهم فقد أنكر ذلك عليهم وقال: «لِمَ خَلَعْتُمْ نِعالَكُمْ»، ولو كان اتّباعه في فعله واجباً لَما أنكره.

وأما قوله في التراويح: «خَشِيتُ أَنْ تُكْتَبَ عَلَيْكُمْ»[1]، فهذا من أدل دليل على أن أَفْعالهُ لم تدل على الوُجُوبِ؛ إذ لو كان دليلاً على الوُجُوبِ لكان مناقضاً[2] إياه؛ لأنه أضاف الوُجُوبَ إلى غير فعله. ولو كان فعله على الوُجُوبِ لكان ذلك مضافاً إليه. يُبَيِّنُ صحة ذلك أن فعله لو كان اقتضى الوجوب لكان قد وجب عليهم في أول ليلة، فلا يكون لقوله: «خشِيت أن تُكتب عليكم» معنى، وقد كتب عليهم.

---

(١) الحديث سبق تخريجه في الصفحة السابقة.

(٢) في الأصل: متاقضا.

وأما بيان القول بالفِعْل فإنا نقول: إن أَفْعالَهُ إذا وردت مورداً لبيان جملة واجبة مجملة[١] في القرآن كانت على الوُجُوبِ.

* * *

---

(١) في الأصل: الجملة.

مسألة: في أنّه هل يَجُوزُ أنْ يبعث الله سبحانه وتعالى نبيّاً فتكون شريعته/ شريعة النَّبِيِّ ﷺ أمْ يَجِب أنْ تكون له شريعة يتفرد بها

[١٢٥ و]

أما من جهة العقل فكلا الأمرين جائز، ومن الناس من قال: لا بد أنْ يختص بشريعة مخالفة لشريعة من قبله[1].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ القول الأول أنّ الأفعال الشرعية[2] إنما تجب على المكلَّف لما له فيها[3] من المَصْلَحةِ. فلما لم يمتنع أن يكون حكم زيد وعمرو في المصلحة متفقاً، ولم يمتنع[4] أيضاً اختلاف ذلك، وجب أن يَجُوزَ كون النَّبِيِّ الثاني متعبَّداً بما تعبد الأول، وتكون مَصْلَحَتُهُ ومَصْلَحةُ أمته في ذلك. ويَجُوزُ أنْ تكون مَصْلَحَتُهُ ومَصْلَحةُ أمته أن يتَعَبَّدَ بخِلاف ما كان الأول متعبداً به.

فإن قيل: لو جاز أنْ يكون الثاني متعبداً بما كان الأول متعبداً به، لكان لا فائدة في بعثه وإظهار المعجزات عليه؛ لأنه لم يأتِ بشريعةٍ مبتدأة، وإنما نقل إليه وإلى قومه شريعة من تقدمه. ألا ترى أنه لا يَجُوزُ أن تظهر أعلام المعجزة

---

(١) «المعتمد» ٢/ ٨٩٩-٩٠٠، و«التمهيد» ٢/ ٤١٢.

(٢) في الأصل: للشريعة عند.

(٣) في الأصل: فيه.

(٤) في الأصل: يمنع.

على يد من ينقُل شريعة نبيّنا عَلَيْهِ السَّلامُ إلينا، ويَجُوزُ ظهور المعجزات على يد النَّبِيّ الثاني، وفي ذلك دلالة على امتناع كونه متعبداً بما تعبد به من تقدمه.

قِيلَ لَهُ: إنما حسن إظهار المعجزات على يد النَّبِيّ الثاني لأنه لا بد أن يأتيَ بما لا نعرف / إلا من جهته. فإما أن يكون ذلك شريعة مبتدأة، أو يكون ذلك مما كان الأول متعبداً به، إلا أنه قد درس فصار بحيث لا يعرف إلا من جهته، فتظهر الأعلام عليه، ويتعبد مَن بعث إليه على لسانه بما لا يُعرف إلا من جهته، ويَجُوزُ في إظهار المعجزة عليه فائدة. [١٢٦ ط]

فإن قيل: لا يَجُوزُ أن يَرِد النَّبِيُّ الثاني بخِلاف ما ورد به الأول؛ لأن ذلك يكون ردّاً عليه ومخالفة له، وذلك غير جائز. وكما لا يَجُوزُ أنْ يُخبر أحدهما بخِلاف ما أخبر به الآخر.

قِيلَ لَهُ: لا يكون ذلك ردّاً على الأول ولا مخالفة له؛ لأن الثانيَ يقول: إن ما أتى به الأول صواب وحق، وكان مَصْلَحةً له ولقومه، وهذا الذي بُعِثت به مَصْلَحةٌ لي ولقومي، والمصالح تختلف باختلاف الأوقات واختلاف الأعيان، فلا يكون ذلك ردّاً ولا مخالفة.

* * *

مسألة: في أن نبيَّنا عَلَيْهِ السَّلامُ
هل كان يُتَعَبَّدُ بشريعة مَن كان قبله

كان الشيخ أبو بكر الرّازي يقول: كل ما لم يثبت نسخه من شرائع من كان قبل نبيّنا عَلَيْهِ السَّلامُ فقد صار لنبيّنا عَلَيْهِ السَّلامُ، ويلزمنا أحكامه من حيثُ صارت شريعة له، لا من حيث كانت شريعة لمن قبله. / [١٢٦و] وحكى عن أبي الحسن الكرخي أن ما لم يثبت نسخه من شريعة من تقدم نبيَّنا عَلَيْهِ السَّلامُ فهو لازم له[١].

وقال كثير من الناس أنه لم يكن متعبَّداً بشريعة من تقدمه[٢].

واخْتَلَفَ العلماء في أنـه هل كان متعبـداً قبل المَبْعث بشيء من الشرائع أم لا؟

فقال قائلون: كان متعبداً ببعض تلك الشرائع[٣]، وقال آخرون: لم يكن متعبداً بشيء من ذلك[٤].

---

(١) هذه المسألة الأصولية تُذكر كذلك تحت عنوان: هل شرع ما قبلنا شرع لنا أم لا؟ «الفصول» ٣/ ٢٢، و«أصول السرخسي» ٢/ ٩٩-١٠٥.

(٢) وإليه ذهبت المعتزلة والقاضي أبو بكر الباقلاني، «البرهان» ١/ ٥٠٦ و«المعتمد» ٢/ ٨٩٩-٩٠٧، و«التمهيد» ٢/ ٤١٦.
قال الغزالي: أجمعت المعتزلة أنه لم يكن على شرعة رسول فإنه يورث التنفير؛ فإن التابع لا يكون متبوعاً. «المنخول» ٣١٨.

(٣) قال الكلوذاني: قال شيخنا: كان متعبداً بشرع من قبله، وبه قال أصحاب الشافعي. «التمهيد» ٢/ ٤١٣، و«البحر المحيط» ٨/ ٣٩-٤٠.

(٤) جاء في التمهيد: وحكى أبو سفيان السرخسي عن أصحاب أبي حنيفة أنه لم يكن متعبداً =

ووقف آخرون فجوزوا كلا الأمرين[1].

فيحتاج أن يدل على فصلين:

• أحدهما: أن ما لم يثبت نسخه من شريعة من تقدم قد صار شريعة لنبيِّنا عَلَيْهِ السَّلامُ.

• والثاني: أنه عَلَيْهِ السَّلامُ لم تَلْزمه شرائع من كان قبله من الأنبياء من حيثُ إنها شريعة لهم.

والدَّلِيلُ على الفصل الأول قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣]، وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، فأمره بالاقتداء بالأنبياء المذكورين في الآية.

فإن قيل: قوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] راجع إلى ما حكاه عن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلامُ من الِاسْتِدْلال على التوحيد. يُبَيِّنُ صحة ذلك أنه أمره بالاقتداء بمن ليس بنبي؛ لأنه قال: ﴿وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ﴾ [الأنعام: ٨٧]، وأراد/ بذلك الاقتداء فيما هم فيه متساوون من أدلة التوحيد. يُبَيِّنُ ذلك أن [١٢٧ ص] في شريعة إبراهيم النّاسِخ والمَنْسُوخ معلومان، وأراد الاقتداء به فيما لا يحمل النَّسْخ والتبديل من موجبات العقول. ألا ترى أن قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، فأخبر أن لكل واحد من الأنبياء شريعة غير شريعة الآخر.

قِيلَ لَهُ: الهدى اسم يتناول موجبات العقول، وما لم يثبت إلا بالسَّمْع. والدَّلِيلُ عليه قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال

= قبل بعثته بشيء من الشرائع. ٢/ ٤١٣.

(١) وبه قال إمام الحرمين وابن القشيري وإلكيا الهراسي والآمدي والشريف المرتضى، وهو مذهب بعض المعتزلة، ومال إليه الكلوذاني. «المعتمد» ٢/ ٩٠٠، و«التمهيد» ٢/ ٤١٣، و«البحر المحيط في أصول الفقه» ٨/ ٤١.

تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، فسمى جميع ما في القرآن هدى، وإن كان يشتمل على ما في العقل إيجابه، وعلى موجبات السَّمْعِ. وإذا كان كذلك فقوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] راجع إلى الأمرين جميعاً، على أن قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] كلام مستقل بنفسه يحسن الابتداء به، فلا يحتاج أن نضمنه لما تقدم.

وأما قوله: إن في جملة من أُمر بالاقتداء به مَن لم يكن نبيّاً، فالجَوابُ عنه أنهم كانوا على شريعة النَّبيِّينَ قبلهم، فحسن أن نؤمر بالاقتداء بهم. قال الله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥]، وقال[1]: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]. وإذا كان كذلك، فما الذي يمنع أن يكون / [١٢٧ و] مَأْموراً باتِّباع من كان متبعاً لمن قبله من الأنبياء من آبائهم وإخوانهم وذرياتهم.

وأما قوله: إن في تلك الشرائع ما هو منسوخ، فالجَوابُ عنه أن الْأَمر بالاقتداء بهم ينصرف إلى ما هو ثابت الْحُكْم. كما أنا نتبع من شريعة نبِيِّنا ما هو ثابت الْحُكم، فأما النَّسْخُ فلا يلزمنا اتِّباعه.

وأما قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، فلا يدل على موضع الخِلاف، وذلك أنا نقول: إن من لم يثبت نسخه صار شريعة له، فيحسن أن يقال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.

واحْتجَّ المُخالِفُ بأنّه لو كان متعبَّداً بشريعة مَن تقدم لكان لا يقف فيما كان يحدث من الحوادث وينتظر الوحي، بل كان يرجع إلى التوراة. وبما رُوي أنّه وقف في قصة عائشة وأهل الإفك، وفي قصة الظِّهار واللِّعان، دلَّ على أنّ شريعته كانت مبتدأة.

---

(١) في الأصل: فقال.

وكذلك الصحابة لم يرجعوا في الحوادث إلى شريعة *عيسى و*[١] موسى، بل كانوا يجتهدون رأيهم ويقيسون الأحكام بعضها على بعض.

فالجَوابُ أنّه عَلَيْهِ السَّلامُ والصحابة بعده لم يكن لهم طريق إلى معرفة ما لم يُنسخ من حكم التوراة * لأنها قد كانت غُيرت وبُدلت*[٢]، فإنما كان يرجع في معرفة ذلك إلى الوحي وإلى ما يخبره الله تعالى / أنه من حكم التوراة. [١٢٨ ظ]

فإن قيل: فلم رجع إلى التوراة في حكم الرجم؟

قِيلَ لَهُ: ما رجع إلى ذلك ليحكم به، وإنما بيّن لهم أن حكم الرجم ثابت في التوراة، وقد كانوا كتموه، فكان ذلك من إعلامه المعجزة الدالة على صدقه.

فصل

وأما الدَّلِيلُ على الفصل الثاني، هو أن كل الشرائع لو كانت لازمة لنا لكان أولئك الأنبياء مبعوثين إلينا، وقد أبطل النَّبِيُّ ﷺ [ذلك] بقوله: «خُصصت بخمسٍ لَمْ يُعْطَهُنَّ نبي قَبْلِي»، منها «أني بُعِثْتُ إِلَى الأَحْمَرِ والأَسْوَدِ، وكُلُّ نَبِيٍّ فإنما كان يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ»[٣]. فإذا ثبت أن أولئك لم يكونوا مبعوثين إلينا، عُلم أن شريعتهم لم تكن لازمة لنا.

يُبَيِّنُ صحة ذلك ما رُوي أنه عَلَيْهِ السَّلامُ رأى في يد عمر صحيفة فقال: «ما هذه؟» قال: التوراة، فغضب عَلَيْهِ السَّلامُ فقال: «أَمُتَهَوِّكُونَ أنتم كما تهوَّكت

(١) ما بين العلامتين إلحاق من الحاشية.

(٢) في الأصل: لأنه قر كان غير وبدل.

(٣) الحديث رُوي بلفظ: «أعطيت»: البخاري ١/ ٧٤ ح ٣٣٥، ومسلم ١/ ٣٧٠ ح ٥٢١، والنسائي ١/ ٢٠٩ ح ٤٣٢، وابن أبي شيبة ٦/ ٣٠٣ ح ٣١٦٤٢، والدارمي ٢/ ٨٧٣ ح ١٤٢٩، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١/ ٣٢٦ ح ١٠١٧، وأحمد ح ١٤٢٦٤.

اليهودُ، لو كانَ مُوسَى حَيًّا لما وَسِعَهُ إلا اتِّباعي»[١]، فدل ذلك على أنهم لم يكونوا متعبَّدين بشريعة من تقدم، [و] لولا ذلك لما منع في النظر في كتبهم.

فإن قيل: إنما نهاه عن ذلك لأنهم قد كانوا غيروا التوراة.

[١٢٨ و] قِيلَ لَهُ: إن النَّبيَّ ﷺ حين نهاه بيَّن الْعِلّة فيه، وهو أن موسى لو كان / حيّاً لكان تابعاً له، ولم يجعل الْعِلّة كونه مبدَّلاً، ولو كانت الْعِلّة ما ذكر لبيَّنه عَلَيْهِ السَّلامُ لعُمَر.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن شريعته كلها مضافة إليه، ولو كان فيها ما هو شريعة لغيره لما جاز[٢] إضافته إليه؛ لأنه ناقل، ألا ترى أن شريعته لا تضاف إلى أصحابه من حيث نقلوها إلينا، ولمَّا أُضيفت جميع شريعته إليه، دل ذلك على أنها شريعة له خاصة.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وبقوله: ﴿وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النساء: ١٢٥]، وَبِأَنَّه عَلَيْهِ السَّلامُ رجع إلى التوراة في رَجْمِ الْيَهُودِيين[٣].

والجواب أنه أُمر باتِّباع ملة إبراهيم على أن تكون ملة له، لا على أنها ملة لإبراهيم، وقد بيَّنّا ذلك فيما تقدم. وأما رجوعه إلى التوراة في رَجْمِ الْيَهُودِيين فلأنه أخبرهم بذلك فأنكروه، فرجعوا إلى التوراة في تكذيبهم، وكان ذلك معجزة له.

---

(١) أحمد ح ١٥١٥٦، وابن أبي شيبة ٥/ ٣١٢ ح ٢٦٤٢١، والدارمي ١/ ٤٠٣ ح ٤٤٩.

(٢) في الأصل: جز.

(٣) أخرج البخاري عن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنهُما، أنَّ اليهودَ جاؤُوا إِلَى رسُولِ اللهِ ﷺ، فَذَكَروا لهُ أنَّ رجُلاً مِنهم وامرأةً زَنَيا، فَقالَ لَهُم رَسُولُ اللهِ ﷺ: «ما تَجِدُونَ فِي التَّوراةِ فِي =

باب النّاسِخ والمنسوخ

مسألة: في جواز نسخ الأخَف بالأشق[١]

عند أَصْحابِنا أن ذلك جائز[٢]، ومن الناس من منع من ذلك[٣].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ قولنا أن الله تعالى أمر نبيه بترك القتال / بقوله: [١٢٩ ظ] ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱصۡفَحۡ﴾ [المائدة: ١٣]، ثم تعبَّده بقتال مَن قاتله دون من لم يقاتله بقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾ [البقرة: ١٩٠]، وأمره بقتال الكافة بقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، فنقله من ترك القتال إلى القتال وهو أسبق.

فإن قيل: إنما أمر بترك القتال للضعف الذي كانوا فيه، فلما زال أُمِرُوا بالقتال.

= شَأنِ الرَّجمِ». فقالُوا: نَفضَحُهُم ويُجلَدُونَ، فَقالَ عَبدُ اللهِ بنُ سَلامٍ: كَذَبتُم؛ إنَّ فِيها الرَّجمَ، فَأتَوا بِالتَّوراةِ فَنَشَرُوها، فوضَعَ أَحَدُهُم يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجمِ، فَقَرَأَ ما قَبلَها وما بَعدَها، فَقالَ لَهُ عَبدُ اللهِ بنُ سَلامٍ: ارفَع يَدَكَ، فَرَفَعَ يَدَهُ فَإذا فِيها آيَةُ الرَّجمِ، فَقالُوا: صَدَقَ يا مُحَمَّدُ، فِيها آيَةُ الرَّجمِ، فَأَمَرَ بِهِما رَسُولُ اللهِ ﷺ فَرُجِما، قالَ عَبدُ اللهِ: فَرَأَيتُ الرَّجُلَ يَجنَأُ عَلَى المَرأَةِ يَقِيها الحِجارَةَ. ٤/ ٢٠٦ ح ٣٦٣٥، ومسلم ٣/ ١٣٣٦ ح ١٦٩٩، وأبو داود ٣/ ٣١٢ ح ٣٦٢٤، وابن ماجه ٢/ ٨٥٥ ح ٢٥٥٨، ومالك ٢/ ٨١٩ ح ١، وابن حبان ١٠/ ٢٧٩ ح ٤٤٣٤.

(١) في الأصل ما صورته: الأسق.

(٢) «الفصول» ٢/ ٢٢١-٢٢٤، و«شرح اللمع» ١/ ٤٩٣-٤٩٥، و«التبصرة» ٢٥٨.

(٣) وهو مذهب جماعة من أهل الظاهر. «المعتمد» ١/ ٤١٦، و«التمهيد» ٢/ ٣٥٢.

قِيلَ لَهُ: هذا لا يمنع أن يكونوا قد نُقلُوا من الأخَف إلى الأسبق، على أن الْأَمْر بالصفح والعفو لا يحسن مع الضعف، وإنما يحسن ذلك مع القُدْرة، فبطل هذا السُّؤالُ.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن المسلمين في بدء الإسلام كانوا مخيَّرين بين صوم شهر رمضان وبين الإطعام مع القُدْرةِ على الصيام، ثم حتم الصوم عليهم ونسخ التَّخْيير بقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] وهذا نسخ الأخَف بالأسبق؛ لأن الصيام أسبق من الإطعام.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن الله تعالى نسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان[1]، ومعلوم أن صوم شهر رمضان أسبق من صوم [عاشوراء]، ولهذا قالت عائشة: نسخ صوم رمضان كل صوم قبله[2].

دَلِيلٌ آخَرُ: و [هو] أن النَّسْخَ إنما هو على حسب / مَصْلَحةِ المكلَّفين، فكما يَجُوزُ أن تكون المَصْلَحةُ في التخفيف، يَجُوزُ أن تكون المَصْلَحةُ فيما هو أسبق منه. [١٠٦/ب]

يُبيِّنُ صحة ذلك: أنه يكلف عباده الشرائع لما لهم فيها من المصالح، كما يُمرِضهم ويعافيهم ويُفقِرهم ويغنيهم، كذلك هذا. ولما[3] قد صح أنه يَجُوزُ

---

(١) أخرج البخاري عن عُروةَ، عَن عائِشةَ رَضِيَ اللهُ عَنها قالَت: كانُوا يَصُومُونَ عاشُوراءَ قَبلَ أن يُفرَضَ رَمَضانُ، وكانَ يَوماً تُستَرُ فِيهِ الكَعبةُ [ص: ١٤٩]، فَلَمّا فَرَضَ اللهُ رَمَضانَ، قالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «مَن شاءَ أن يَصُومَهُ فَليَصُمهُ، ومَن شاءَ أن يَترُكَهُ فَليَترُكهُ» ٢/ ١٤٨ ح ١٥٩٢، ومسلم ٢/ ٧٩٢ ح١١٢٥.

(٢) أخرج البيهقي عن عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنهُ قالَ: قالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «نَسَخَتِ الزَّكاةُ كُلَّ صَدَقةٍ فِي القُرآنِ، ونَسَخَ غُسلُ الجَنابةِ كُلَّ غُسلٍ، ونَسَخَ صَومُ رَمَضانَ كُلَّ صَومٍ، ونَسَخَ الأضحَى كُلَّ ذَبحٍ». «السنن الكبرى» ٩/ ٤٣٩-٤٤٠ ح ١٩٠٢٠.

(٣) في الأصل: لم.

أن يمرض بعد الصحة، ويفقر بعد الغنى، ويزيد في الأمْر بعد الخفة، فدل ذلك على أنه يَجُوزُ أن ينسخ الأخَف بالأسبق.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ومعلوم أنه لم يرد به نفس النسخ؛ لأن القرآن بعضه مساوٍ لبعض، فإذاً المراد بقوله: ﴿بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ أي: أخف منها.

واحْتَج بأن النَّسْخ رحمة الله للمكلفين، وليس في إيجابِ الأسبق بعد الأخَف رحمة، وبقوله: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦].

فأما الجواب عن الأول، فهو أن الآية دليل لنا؛ لأن قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، إنما أراد: بما هو أنفع، ومعلوم أن الأسبق أنفع؛ لأن ثوابه يوفى على ثواب الأَخَف ويزيد عليه.

وأما قوله: إن النَّسْخ رحمة للمكلفين، فذلك غير مانع مما ذكرنا، كما لم يمنع ابتداء التكليف مع ما فيه من المشقة، وإن كان الله رؤوفاً بعباده رحيماً بهم.

وأما الجواب عن الآية، فهو أن الله تعالى أخبر أنه نسخ ذلك عنهم تخفيفاً؛ لما علم فيهم / من الضعف، وليس فيها أن النَّسْخ لا يكون أبداً إلا على [ذلك] الوجه. ألا ترى أنه نَسَخَ ذلك لما علمَ من ضعفهم، ثم لم يدل ذلك[1] على أن النَّسْخَ لا يكون إلا للضعف.

* * *

---

(١) إلحاق من الحاشية.

مسألة: في امتناع نسخ الشيء قبل مجيء وقته

عند أَصْحابِنا أن ذلك لا يَجُوزُ[١].

ومن أَصْحابِ الشّافِعِيّ من جوَّز ذلك[٢].

دليلنا أن أمر الْحُكْم يدل على حسن المَأْمُورِ به، ونهيه يدل على قبح المَنْهِيِّ عنه. فإذا أَمرنا بفعل في وقت من الأوقات، دل ذلك على حسنه. وإذا نهانا عنه، كان ذلك نهياً عما هو حسن، والنَّهْي عن الحسن قبيح، كما أن الْأَمْر بالقبيح قبيح، وذلك لا يَجُوزُ توهمه على الله.

فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون النَّهْي واقعاً عن غير ما أمر به؛ لأن المَأْمُورَ به هو الاعتقاد والعزم على أداء الفِعْل المَأْمُورِ به، والنَّهْي إنما يتناول نفس الفِعْل، دون الاعتقاد الذي اقتضاه الْأَمْر، وإذا كان كذلك بطل ما أوردتم.

قِيلَ لَهُ: الاعتقاد لا بد له من معتقد، والمَأْمُور يَلْزَمُهُ اعتقاد وجوب ما أمر به، ولا يَجُوزُ النَّهْي عنه؛ لأن النَّهْي عن الواجب قبيح. ويُبَيِّنُ ذلك أن هذا السُّؤالَ لو وقع عن غير / ما وقع، لوجب أن يكون الْأَمْر ثابتاً عليه إلى أن [١٣٠ب] يمضي الوقت مع وقوع النَّهْي عنه؛ لأن ما وجب عليه بالْأَمْر لم يرد بالنَّهْي عنه عند المُخالِف. فلما لم يقل بذلك، علِمنا بُطْلانَ هذا السُّؤالِ.

---

(١) وهو مذهب أكثر الحنفية والمعتزلة، والصيرفي من الشافعية، وأبي الحسن التميمي من الحنابلة. «الفصول» ٢/ ٢٣١، و«المعتمد» ١/ ٤٠٧، و«التمهيد» ٢/ ٣٥٥.

(٢) وهو مذهب أكثر الشافعية. «التبصرة» ٢٦٠، و«التمهيد» ٢/ ٣٥٥.

دَلِيلٌ آخرُ: وهو أن النَّهْي عن الفِعْل المَأْمُور به قبل وقته يدل على الْبَداء؛ لأن حال المَأْمُورِ به لو كانت عنده ما كانت عليه وقت الْأَمْر لكان لا يَجُوزُ أن ينهى عنه على الوجه الذي أمر به؛ لأن ذلك يكون عبثاً. فمتى نهى علم أن حال المَأْمُورِ به تغيرت عنده، إما بأن ظهر له منه ما لم يكن عالماً في حال الْأَمْر أو خفِي عنه ما كان عالماً به وقت الْأَمْر، وهذا هو الْبَداءُ، تعالى الله عنه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون النَّهْي عن الفِعْل في مسألتنا لا يكون على الوجه المَأْمُورِ به، وإنما يكون على وجه آخر؛ وذلك أن الْأَمْر إنما اقتضى حسن المَأْمُورِ به ما دام حكم الْأَمْر باقياً والنَّهْي منتفياً. فإذا زال حكم الْأَمْر بوُرُود النَّهْي، كان النَّهْي عنه واقعاً على وجه آخر، وهذا جائز، كما يَجُوزُ النَّهْي عن الصلاة على غير الوجه الذي وقع الْأَمْر عليه بأن يأمره بالصلاة على وجه العبادة لله، ثم نهاه عنها على وجه / العبادة للشيطان. [١٣١ ط]

قِيلَ لَهُ: يقال: الْأَمْر لا يَجُوزُ أن يكون جهة لحسن المَأْمُورِ به، ولانتفاء النَّهْي جهة لقبح المَنْهِي عنه. ألا ترى أنه لو أمرنا بالظلم، لم يصر الظلم حسناً من حيث وقع الْأَمْر به، وإنما يستدل على كون المَأْمُورِ به حسناً من حيث إن الحكيم لا يأمرنا بالقبيح، فيكون أمره به دلالة على أن المعلوم من حال المَأْمُورِ به أنه يقع على وجه يحسن وقوعه عليه، فلهذا حسن الْأَمْر به. وكون القديم تعالى عالماً بحسنه قبل الْأَمْر، يمنع من وُرُود النَّهْي عنه.

فإذا قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد[1] بالْأَمْر: افعلوا كذا إن لم أنهَكم عنه، فيكون وُرُوده بهذا الشرط مانعاً من كون المَنْهِي عنه نهياً عن حسن.

---

(١) إلحاق من الحاشية.

قِيلَ لَهُ: هذا لا يَجُوزُ، كما لا يَجُوزُ أن يقول: أريد منك كذا إن لم أكرهه؛ لأن الْأَمْر يفتقر إلى إرادة المَأْمُورِ به، والنَّهْي عنه إلى كراهته. فكما لا يَجُوزْ ذلك في الإرادة والكراهة، لم يَجُزْ ذلك في الْأَمْر والنَّهْي. وكما لا يَجُوزُ أن يقول: خبري هذا صدق إن لم يكن كذباً، وما أمرتكم به حسن إن لم يكن قبيحاً، كذلك هذا.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن النَّسْخَ بمنزلة التَّخْصِيص، فكما أن التَّخْصِيص يصير كالمذكور مع لفظ الْأَمْر / كذلك النَّسْخُ. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون كل ما لا يَصِحُّ ذكره مع لفظ الْأَمْر لا يَصِحُّ مع النَّسْخ به. ولما استحال أن نقول: صلوا إذا زالت الشمس، ولا تصلوا إذا زالت الشمس، لم يصح أن يأمر بالصلاة ثم ينهى عنها قبل مجيء وقتها. [١٣١/و]

يُبَيِّنُ صحة ذلك، أنه لما جاز النَّسْخُ بعد الفِعْل حسن أن يقول: إذا زالت الشمس صلوا ركعتين ثم لا تصلوا بعد ذلك.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]، ولم يفصل بين محو[١] الوقت وبين غيره. وَبِأَنَّ إبراهيم عَلَيْهِ السَّلامُ أمر بذبح ابنه ثم نسخ ذلك قبل فعله. وَبِأَنَّ الله تعالى أمر بصدقة بين يدي مناجاة رسول الله ﷺ قبل أن يفعلوا بقوله: ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المجادلة: ١٣]. وَبِأَنَّ الله سبحانه أمر نبيه ﷺ بخمسين صلاة ليلة المعراج، ثم نسخ ذلك بخمس صلوات قبل مجيء أوقاتها[٢].

---

(١) في الأصل: محي.

(٢) البخاري ١/ ٧٨ ح ٣٤٩، ومسلم ١/ ١٤٥ ح ١٦٢، والنسائي ١/ ٢١٧ ح ٤٤٨، وابن ماجه ١/ ٤٤٨ ح ١٣٩٩، وابن ابي شيبة ٧/ ٣٣٣ ح ٣٦٥٧٠، والبزار ١٣/ ١١ ح ٦٣٠٤، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١/ ٥٣٠ ح ١٦٩٠.

فأما الجواب عن الأول، فليس المراد به النَّسْخ، بل المراد به أنه يمحو ما يشاء مما يكتبه الملكان على الإنسان من المباحات، ويثبت الواجبات والطاعات. على(١) أنّا لو سلمنا أن ظاهره النَّسْخُ، لم يدل على موضع الخِلاف؛ لأنه لم يُبَيِّنْ ما يمحو. ونحن نقول: إنه يمحو غير الذي / يثبت؛ إذ ليس في الآية أنه يمحو نفس ما يثبت. [١٣٢ ظ]

وأما الجواب عن قصة إبراهيم، فهو أنه قد كان أمر بمقدمات الذبح، نحو الاضطجاع وأخذ المُدْيَة وغير ذلك. وإنما سمى ذلك ذبحاً لأن مقدمة الشيء تسمَّى باسم الشيء؛ ألا ترى أنهم يسمون المتباكية باكيةً. يُبَيِّنُ صحة ذلك قوله: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٤-١٠٥]، ولو كان الواجب عليه الذبح لما كان لقوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ معنى.

فإن قيل: فلمَ فداه بالذبح إذا كان قد فعل المَأْمُورَ به؟

قِيلَ لَهُ: إنما كان ذلك فدية عما ظن أنه سيتعبد به من الذبح نفسه.

جواب آخر: وهو أنه أَمْرَه بذبح لا يفوت معه الحياة، فكان كلما قطع جزءاً من لحم الذبيح ألحمه الله *وأعاده*(٢) إلى حاله، فكان الفداء واقعاً عن الذبح الذي يبطل الحياة. وقد أُجيب عن ذلك بأن الله سبحانه وتعالى ضرب على مَذبَحه صفيحةً من نُحاس، فكان إبراهيم كلما وضع المدية على الموضع انقلب ولم يقع به ذبح.

وأما الجواب عن قصة المعراج، فإنه يَجُوزُ أن يكون الأَمْر بذلك ورد

---

(١) في الأصل: «وعلى». ولعل الواو مقحمة.

(٢) في الأصل: أو عاده.

مقروناً[١] باختيار النَّبيِّ ﷺ، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢].

يُبَيِّنُ ذلك أن الله تعالى علق ما تقع به كفارة اليمين إلى اختيار المكلف، وجعل القصر الإتمام / موقوفاً على فعل المكلف، وكذلك الفطر[٢] والصوم. [١٣٢ و]

جواب آخر، وهو أن ذلك نَسْخٌ قبل أن يبلغ أمة نبيّنا عَلَيْهِ السَّلامُ، ثم لم يدل ذلك على جواز نسخه وهو في اللوح المحفوظ، كذلك لا يدل على جواز نسخه قبل وقت فعله.

وأما نَسْخُ وجوب الصدقة أمام نجوى رسول الله ﷺ، فإنما كان ذلك نسخاً قبل الفِعْل، لا قبل وقته. يُبَيِّنُ صحة ذلك أنه كان بين نزول الآية ونسخها من الزمان ما كان يمكن فعل ذلك، وهذا هو الجواب عما يكون عنه من نَسْخ ما صالح عَلَيْهِ السَّلامُ قريشاً؛ أن من أسلم من نسائهم ردها إليهم؛ لأن ذلك كان قبل الفِعْل، لا قبل وقت الفِعْل، بدلالة[٣] أنه مضى من الزمان بين المَنْسُوخ والنّاسِخ ما يمكن فعل[٤] ذلك فيه.

* * *

---

(١) كلمة غير واضحة في الأصل.

(٢) في الأصل: الفطرة.

(٣) كتب في الأصل: بدلا، وفي الحاشية: «له»، مع علامة صح.

(٤) إلحاق من الحاشية.

باب
الزيادة في النص هل هي نَسْخٌ أم لا

مَذْهَبُ أَصْحابِنا أن الزيادة في النص بعد استقرار حكمه يوجب النَّسْخَ[١].

وقال كثير من أصحاب مالك والشافعي: إن ذلك لا يوجب النَّسْخَ[٢].

دليلنا أن الزيادة في النص تمنع أن يلزم في المستقبل بمثل ما كان لازماً قبل الزيادة. ألا ترى أن / زيادة إيجابِ النية في الطهارة، وشرط الإيمان في [١٣٣ ظ] رقبة الظهار، يمنع أن يلزم في المستقبل مثل ما كان لازماً فيما مضى. وكذلك إيجابُ النفي مع الجلد، يمنع أن يكون الجلد جميع الحد المستحق بالزنا. وإذا كان كذلك، وكان حقيقة النَّسْخ هو ألا يلزم في المستقبل مثل ما كان لازماً فيما مضى، وكان هذا المعنى موجوداً في النص[٣] إذا زِيد عليه، وجب أن يكون موجباً للنسخ.

فإن قيل: النَّسْخُ لا يَصِحُّ مع بقاء الفرض بحاله، ولما كان الفرض ثابتاً مع وُرُود[٤] الزيادة كهو قبلها، لم يكن في الزيادة ما يَقْتَضِي النَّسْخَ.

---

(١) «الفصول» ٢/ ٣١٣-٣١٨.

(٢) وهو مذهب الشافعية، وبه قال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم. «شرح اللمع» ١/ ٥١٩-٥٢٤، و«التمهيد» ٢/ ٣٩٨-٣٩٩.

(٣) في الأصل: النصح.

(٤) في الأصل: ورد.

قِيلَ لَهُ: النَّسْخُ في مسألتنا ليس بإزالة، وإنما هو ثبوت حكم يمنع بقاء الفرض على ما كان من قبل. وأما إذا كان ذلك إزالة وإسقاطاً، لم يبقَ للفرض حكم يعمل عليه، فلذلك اختلفا.

فإن قيل: فأنتم قد تركتم هذا الأَصْل حين أوجبتم الوتر زيادة على الصلوات الواجبة، وكذلك حين أوجبتم الجمعة والعيدين، وأوجبتم قطع الرجل اليسرى من السارق بعدما أوجبتم قطع يمينه.

قِيلَ لَهُ: أما إيجابُ الوتر والجمعة والعيدين فإنما لم يكن نسخاً لسائر الصلوات؛ لأنه لم يغير حكمها، وليس كذلك الإيمان في الرقبة والنية في الطهارة؛ لأنه تغيير في حكم الطهارة / والكفارة. وكذلك إيجابُ قطع الرجل [١٣٣ و] اليسرى من السارق، لا يوجب نسخ المَنْصُوص عليه؛ لأن قطع اليمنى باقٍ على ما كان عليه، وعلى ما اقتضته الآية، وإنما يجب[١] قطع الرجل في حالة أخرى.

يُبَيِّنُ ذلك الفصل بينهما لو أزال صلاة من هذه الصلوات كان ذلك موجباً لنسخه، ولا[٢] يكون موجباً لنسخ ما عداه من الصلوات. كذلك الزيادة في حكم المَنْصُوص عليه، توجب نسخه، وإن كان زيادة فرض آخر لا توجب النَّسْخ.

واحْتَجَّ الشيخ أبو بكر الرّازِي رحمة الله عليه في ذلك بأنه لا يَجُوزُ أن يجمع بين الزيادة وبين حكم النص في خطاب واحد. ألا ترى أنه لا يَجُوزُ أن

---

(١) في الأصل ما صورته: يحنث.

(٢) في الأصل: ولان.

يقال في خطاب واحد: إذا غسلتم هذه الأعضاء أجزأتكم، وإن لم تنووا. ثم يقول مع ذلك: إن لم تنووا الطهارة، لم تَجْزِ الصَّلاة.

وكذلك لا يَجُوزْ أن يقال: قد أوجبت عليكم الْحُكْم بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين دون غيره، ثم يقول وأجزت لكم الْحُكْم بشاهد ويمين. فإذا استحال ذلك، وجب أن يكون وُرُود الزيادة بعد استقرار حكم النص موجباً لنسخه. والله أعلم بالصواب.

* * *

مسألـة: في جـواز نَسْخِ التِّلاوةِ مع بقاء الحُكْم وفي نسخ الحُكْم مع بقاء التلاوة

[١٣٤ ظ] عند أَصْحابِنا كلا الأمرين / جائز(١).

ومن الناس من قال: لا يَجوزُ نَسْخُ التِّلاوةِ مع بقاء حكمها(٢)، ويَجُوزُ نَسْخُ الْحُكْم مع بقاء التلاوة.(٣).

والدَّلِيلُ على صِحّةِ قولنا أن التلاوة لا تفتقر إلى حكم شرعي، وكذلك الْحُكْم الشرعي لا يفتقر إلى التلاوة. ألا ترى أن أحكاماً كثيرة قد ثبتت من غير تلاوة، وهو ما ثبت بالسنة، وكذلك في القرآن تلاوة لا حكم فيها؛ وهو ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] ونحوها(٤).

وإذا كان كذلك، صار حكم التلاوة مع الْحُكْم كالعبادتين المختلفتين، فلما جاز نَسْخُ إحدى العبادتين دون الأخرى، كذلك يَجُوزُ نَسْخُ التلاوة دون الْحُكْم، ونَسْخُ الْحُكْم دون التلاوة. ويُبَيِّنُ صحة ذلك: أن التَّعَبُّد بالتلاوة

---

(١) «الفصول» ٢/ ٢٥١، و«أصول السرخسي» ٢/ ٧٨، و«المعتمد» ٢/ ٤١٨-٤١٩.

(٢) قال السرخسي: ولا يجوز نسخ التِّلاوة مع بَقاء الحكم؛ لأن الحكم لا يثبت بِدُونِ السَّبَب، ولا يبقى بِدُونِ بَقاء السَّبَب أيضاً.
«أصول السرخسي» ٢/ ٨٠.

(٣) قال الآمدي: اتفق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس، ونسخهما معاً؛ خلافاً لطائفة شاذة من المعتزلة. «الإحكام» ٣/ ٣٠١.

(٤) يقصد الصيمري هنا بالحكم الحكم الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين والذي مجاله الفقه.

وبحكمها إنما هو لما في ذلك من المَصْلَحة، ولما جاز أن ينفرد بكل واحد منهما في باب المَصْلحةِ، جاز نَسْخُ أحدهما مع بقاء الآخر.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن التلاوة دلالة على الْحُكْم، والْحُكْم هو المَدْلُولُ عليه. وإذا كان كذلك، وجائز في العقل زَوالِ الدّلِيلِ مع بقاء مدلوله، وكذلك زَوالُ المَدْلُولِ مع بقاء الدَّلِيلِ. ألا ترى أن الفِعْل المحكم يدل على أن[1] فاعله عالم، ثم يَجُوزُ أن يبقى الفِعْل والفاعل قد هلك، ويَجُوزُ أن يبقى الفاعل ويهلِك الفِعْل، ثم لا يخرج عن أن يكون فاعله عالماً. وعلى هذا كان مجيء الشجرة[2]، وتسبيح الحصى[3] دلالةً على نبوة النَّبِيِّ ﷺ، ثم زال ذلك وبقيت النبوة على ما كانت.

فقد * وجدنا الأمرين *[4] جميعاً في القرآن، وذلك أن عدة الوفاة كانت حولًا/ ثم نُسِخَ ذلك بأربعة أشهر وعشراً[5]، فبقِيت التلاوة ونُسِخَ الْحُكْم. [١٣٤/و] وكذلك التتابع في قراءة عبد الله بن مسعود في كفارة اليمين؛ الْحُكْم ثابت والتلاوة مَنْسُوخةٌ[6]، وكذلك آية الرجم؛ نُسِخَتْ وبَقِيَ حُكمها[7].

---

(١) إلحاق من الحاشية.

(٢) «صحيح مسلم» ٤/ ٢٣٠٦ ح ٣٠١٢.

(٣) البزار ٩/ ٤٣١ ح ٤٠٤٠، والطبراني في «الأوسط» ٤/ ٢٤٥ ح ٤٠٩٧، والبيهقي في «دلائل النبوة» ٤/ ٦٤.

(٤) في الأصل: وجدنا ب الأمرين.

(٥) الآية: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾، [البقرة: ٢٢٨].

(٦) عبد الرزاق ٨/ ٥١٣ ح ١٦١٠٢، والحاكم ٢/ ٣٠٣ ح ٣٠٩١، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١٠/ ١٠٣ ح ٢٠٠٠٨، وفي «معرفة السنن والآثار» ١٤/ ١٨٣ ح ١٩٥٧٣.

(٧) أخرج ابن أبي شيبة عَنِ ابنِ عَبّاسٍ، قالَ: قالَ عُمَرُ: قَد خَشِيتُ أن يَطُولَ بِالنّاسِ زمانٌ =

مسألة: في جواز نسخ القرآن بالسنة

عند أَصْحابِنا أن ذلك جائز بالسنة المُتَواتِرة[١]، وإليه ذهب كثير من الناس[٢].

وذهب الشافعي إلى أن ذلك لا يَجُوزُ[٣].

دليلنا أن السنة المُتَواتِرة إذا أوجبت الْعِلْم والعمل ساوت القرآن في

= حتَّى يقُول القائِلُ: ما نجدُ الرَّجمَ فِي كِتابِ الله، فَيَضِلُّوا بتَركِ فريضةٍ أنزَلَها الله، ألا وإِنَّ الرَّجمَ حقٌّ إِذا أُحصِنَ وقامَتِ البيِّنةُ أو كان حملٌ أوِ اعتِرافٌ، وقد قَرَأتُها: (الشَّيخُ والشَّيخةُ إذا زَنَيا فارجُمُوهُما البَتَّةَ) رجَمَ رسولُ اللهِ ﷺ ورجمنا بعدَهُ. قِيلَ لِسُفيانَ: رَجَمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ؟ قالَ: نَعَم. ٥/ ٥٣٩ ح ٢٨٧٧٦، البخاري معلقاً ٩/ ٦٩، ومسلم ٣/ ١٣١٧ ح ١٦٩١، وابن ماجه ٢/ ٨٥٣ ح ٢٥٥٣.

(١) قال أبو بكر الجصاص: قد ثبت نسخ القرآن بقرآن مثله، وقد تقدم بيانه. وكذلك نسخ السنة بسنة مثلها، وقد تقدم ذكره. وجائز عندنا نسخ السنة بالقرآن، والقرآن بالسنة الثابتة من طريق التواتر. «الفصول في الأصول» ٢/ ٣٢٣.

(٢) وهو مذهب ابن سريج من الشافعية، والباجي، والقاضي أبي الفرج من المالكية وأكثر الفقهاء.

وقال أهل الظاهر: يجوز النسخ بالسنة المتواترة والآحاد أيضاً. «الفصول» ٢/ ٣٤٣، و«إحكام الفصول» ٤١٧، و«شرح اللمع» ١/ ٥٠١.

(٣) قال الشافعي: وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنةَ لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تَبَع للكتاب، بمثل ما نزل نصّاً، ومفسِّرةٌ معنى ما أنزل الله منه جُمَلاً. «الرسالة» ١٠٦.

وهو مذهب أبي يعلى الفراء الحنبلي. ونسب إلى الإمام أحمد قوله: لا ينسخ القرآن إلا القرآن يجيء بعده، والسنة تفسر القرآن. «التمهيد» ٢/ ٣٦٩.

ذلك، فوجب جواز نسخه بها، كما[١] يَجُوزُ أن يُبَيَّنَ بها ويُخَصَّ بها. وكما يَجُوزُ نَسْخُ القرآن بالقرآن، كذلك يَجُوزُ نسخه بالسنَّة المُتَواتِرة؛ للمعنى الذي ذكرنا.

فإن[٢] قيل: أفتجوِّزون النَّسْخَ بِخَبَرِ الْواحِدِ وبِالْقِياسِ كما أجزتم التَّخْصِيص بهما.

قِيلَ لَهُ: لا فرق بين الأمرين من طريق العقل، والنَّسْخُ بكل واحد من الأمرين جائز، وإنما منعنا ذلك بِاتّفاق الصحابة على رد خَبَرِ الْواحِدِ فيما أوجب نَسْخَ القرآن.

ولما امتنع ذلك بإجماعهم، كان القياس ملحقاً به؛ إذ هو أخفض من خَبَرِ الْواحِدِ في الرتبة.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فجعله تعالى مُبَيِّناً للقرآن، ولو نسخه كان قد أزاله، والإزالة ضد البيان.

ومنها قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]، فبين أنه يبدل الآية بالآية.

ومنها قوله: ﴿/ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ﴾ [يونس: ١٥]، فبين أن تبديله لا يقع إلا بالكتاب. [١٣٥ / ب]

---

(١) في الأصل: وكما.

(٢) إلحاق من الحاشية.

فأقوم ما احتج به: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

ونحتج من الآية على وجوه، منها:

ـ أن قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]، يحتمل بأنه خير منها، ويحتمل غيره. فلما قال: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦]، عُلمَ أنه أراد فيما يختص هو بالقدرة عليه.

ومنها أن الظاهر في الاستعمال أنه إذا قال: لا آخذ منك ثوباً إلا أعطيك خيراً منه، أنه أراد به من جنس الأول.

ـ ومنها أن الآية إنما تكون خيراً من الآية بأن تكون أنفع منها، والمنفعة بالآية تقع بتلاوتها وامتثال حكمها، فيجب أن يكون ما يأتي به يزيد في النفع على ما ينسخه، ولا يكون زائداً عليه، إلا ويحصل به من النفع من كل هذين الوجهين. والسنة لا يَصِحُّ ذلك فيها.

ـ ومنها أن ذلك يَمتنع عقلاً؛ لأنه يؤدي إلى الارتياب بالنَّبِيِّ ﷺ، بدليل قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: ١٠١]، ثم رجع ذلك بقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢].

وأما الجواب عن قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، هو أن آخر ما يُعتمد عليه من جواز نَسْخِ القرآن بالسنة هذه الآية؛ لأنه / إذا نسخه بالسنة [١٣٥/و] فقد بين الوقت الذي يزول وجوب المَأْمُورِ به، وهذا من أنه بيان جار مجرى

التَّخْصِيص، وعلى أنه لو لم يكن بياناً لم يكن وصف الله له بأنه يُبَيِّنُ دليلاً على أنه لا يفعل ما ليس ببيان. كما لا يدل على أنه لا يبتدئ بأحكام ليشرعها. وقد قال بعض الْعُلماء: إن معنى قوله: ﴿لِيُبَيِّنَ﴾ [إبراهيم: ٤] أي: ليُبلغ ويؤدي؛ لأن الأداء بيان. ومتى ما حُملت الآية على ما قاله، كان حملاً له على العُمُوم؛ لأنه يؤدي جميع[1] ما نُزل إليه.

وإذا حمل على البيان الذي هو التفسير، كان ذلك تخصيصاً لها. وحمل الآية على العُمُوم أولى من حملها على الْخُصُوص.

وأما الجواب عن قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾ [النحل: ١٠١]؛ هو أن الظاهر يَقْتَضِي أنه يَجُوزُ نَسْخُ الآية بالآية، وليس فيه أن نسخه بغيره لا يَجُوزُ، وهذا هو موضع الخِلاف.

وأما قوله: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِيَ﴾ [يونس: ١٥] والجواب عنه؛ أنه لا يَجُوزُ أن[2] ينسخ القرآن إلا بوحي، سواء كان ذلك قرآناً أو سُنة، وبه نقول.

وأما الجواب عن قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، فليس فيه دلالة على موضع الخِلاف؛ لأن الله تعالى لم يقل: إن ما يأتي به هو النّاسِخُ، بل جائز أن ينسخ الآية بغير القرآن، ثم يأتي بعد ذلك بآية خير منها/ [١٣٦ ظ] أو مثلها.

---

(١) في الأصل: بجميع.

(٢) إلحاق من الحاشية.

يُبَيِّنُ صحة ذلك أن الله تعالى بيَّن أنه ينسخ الآية ثم يأتي بخير منها، وهذا يمنع أن يكون الذي أتى به هو النّاسِخ؛ لأن النَّسْخ قد حصل من قبل. ومما بين ذلك أن الظاهر[1] لا يصلح التعلق به، هو أن الظاهر لا يدل أن رسم تلاوتها لا يُنسخ إلا بآية خير منها أو مثلها، وهذا ظاهر متروك بإجماع؛ لأنه لا خِلاف بأن نسخ الآية يَجُوزُ بغير القرآن بأن ينسيَه الله من حفظه، ويذهب عن قلوب الرجال. فإذا ثبت أن المراد به غير ما يَقْتَضِيه الظاهر، لم يصح التعلق. على أن الآية دلالة لنا؛ لأن الشيء إنما يوصف بأنه خير من غيره إذا كان أنفع منه. وإذا كان كذلك، وقد يَجُوزُ أن يكون ما ثبت بالسنة أنفع لنا في باب المَصْلَحةِ مما ثبت بالآية المنسوخة، وجب أن يَجُوزُ نسخ القرآن بالسنة.

فإن قيل: إن الله تعالى أضاف النَّسْخَ إلى نفسه، وهذا يمنع من وقوع النَّسْخ من جهة غيره.

قِيلَ لَهُ: ما ثبت من جهة السنة فهو ثابت من قِبل الله تعالى بوحيٍ إلى نبيه عَلَيْهِ السَّلامُ، بأن يُبَيِّنَ لنا مدة الْحُكْم. فإذا بيَّن لنا ذلك، استدللنا بالسنة على أنه/ من قبل الله تعالى. [١٣٦و]

وأما قوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦]، فإنما أراد بذلك أن مَصْلَحةَ العباد فيما نسخ عنهم لا يعلمها[2] إلا الله تعالى؛ لأنه علام الغيوب، فإذا أمر نبيَّه عَلَيْهِ السَّلامُ بذلك، كان النَّسْخُ من عنده لما ظهر عليه من المعجزات الدالة على صدق قوله.

---

(١) في الأصل: الطاهر.

(٢) في الأصل: يعلم.

فصل

وقد وردت السنة بنسخ القرآن، والدَّلِيلُ عليه قوله: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٨٠]، نُسخ بقوله: «لا وَصِيَّةَ لِوارِثٍ»[١].

فإن قيل: الوصيةُ للوارِثِ نَسَخَها الله تعالى بآية المَوارِيثِ، ألا ترى قوله: «إن الله أَعْطَى كُلَّ ذِي حق حَقَّهُ ولا وَصِيّة لوارث»[٢].

والجواب: أن الميراث لا يمنع من وجوب الوصية، فإذا صح الجمع بينهما لم يَجُزْ أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر. يُبَيِّنُ صحة ذلك أن الله تعالى أوجب الميراث بعد الوصية والدَّين[٣]، فكيف يكون الميراث ناسخاً للوصية.

ويُبَيِّنُ صحة ذلك أن آية المَوارِيثِ لا تشتمل على جميع أهل الميراث؛ كالعم وابن الأخ والموالي، فعلم أن النَّسْخ قد حصل بقوله: «ألا لا وَصِيَّةَ لِوارِثٍ»، وإنما أراد النَّبِيُّ ﷺ بقوله: «إن الله أَعْطى كُلَّ ذِي حق حَقه» أن الوصية إذا منعت بالسنة / فقد حصل ما يوفي عليه، وهو الميراث. [١٣٦ ص]

ويدل على صِحّةِ ما قلنا أن حد الزنا كان الحبس والأذى في كتاب الله تعالى، ثم نُسخ ذلك بقوله: «خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً»[٤].

---

(١) سبق تخريجه ص١٦٠.

(٢) الحديث السابق.

(٣) في الأصل: الذين.

(٤) الحديث أخرجه مسلم وغيره عن عبادة بن الصامت ٣/ ١٣١٦ ح ١٦٩٠، وأبو داود ٤/ ١٤٤ ح ٤٤١٥، والترمذي ٤/ ٤١ ح ١٤٣٤، وابن ماجه ٢/ ٨٥٢ ح ٢٥٥٠، وعبد الرزاق =

فإن قيل: إنما نسخ ذلك بقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

قِيلَ لَهُ: لو كان كذلك لما كان لقوله: «خُذُوا عَنِّي» معنى؛ لأن السبيل قد عُلم بالآية لا بالسنة. وإذا كان كذلك عُلم أن خبر عُبادة[١] متقدم لآية الجلد، وبه نُسخ الحبس والأذى. يبيِّن[٢] صحة ذلك أن الحبس والأذى كانا[٣] حدّاً للمُحْصَنِ، وآية الجلد نزلت في غير المُحْصَنِ، فعُلم أن النَّسْخ كان بخبر عبادة؛ لأنه يشتمل على الرجم والجلد جميعاً.

* * *

= ٧/ ٣٢٨ ح ١٣٣٥٩، وابن أبي شيبة ٥/ ٥٤١ ح ٢٨٧٨٦، وأحمد ١٥٩١٠، والطبراني في «الأوسط» ٢/ ٣٢ ح ١١٤٠، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٨/ ٣٦٥ ح ١٦٩٠٧.

(١) عبادة بن الصامت الصحابي المشهور.

(٢) إلحاق من الحاشية، وفيها: نبين.

(٣) في الأصل: كان.

مسألة: في جواز نسخ السنَّة بالقرآن

عندنا يجوز ذلك، وهو قول عامة الفقهاء[(١)].

وقال الشافعي: لا يَجُوزُ[(٢)].

دليلنا قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩]، والنَّسْخُ هو بيان مدة الْحُكْم، فوجب أنْ يَجوزَ نسخُ السنة بالقرآن، يَقْتَضِيه[(٣)] الظاهر، ولَأنَّ القرآن والسنة/ جميعاً بوحي من جهته، ثم جاز نسخ الكتاب [١٣٧و] بالكتاب، والسنة بالسنة، كذلك يَجُوزُ نسخ أحدهما بالآخر. ولأَنَّ القرآن آكد حالاً من السنة، فلما جاز نسخ السنة بالسنة، فجواز ذلك بالقرآن أولى.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأَنَّ الله تعالى بعث نبيه مُبيناً بقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل: ٤٤]، فكيف يَجُوزُ أنْ تكون سنته مبينة منسوخة. قال: ولأَنَّ القرآن لو كان ناسخاً للسنة لاحتاج النبيُّ ﷺ أنْ يُبَيِّنَ ذلك؛ لئلا يَلتبسَ البيانُ بالنَّسْخ، فيكون حينئذ النَّسْخُ واقعاً بالسنة لا بالقرآن.

والجواب عن الأول أَنَّ كونَ النَّبِيِّ مُبيناً للقرآن لا يمنع أنْ يكون القرآن

---

(١) «الفصول» ٢/ ٣٢١، و«إحكام الفصول» ٤٢٤، و«التمهيد» ٢/ ٣٨٤.

(٢) قال الآمدي: المنقول عن الشافعي رضي الله عنه في أحد قوليه: أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، ومذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً. «الإحكام» ٣/ ١٥٠.

(٣) في الأصل: يقصيه.

أيضاً مُبَيِّناً لسنته. ألا ترى أَنَّ كون النَّبِيِّ ﷺ مُبَيِّناً لم يمنع أنْ يكون بعض القرآن بياناً لبعضه.

وأما قوله: إنَّ النَّسْخَ يلتبس بالبيان فغلط؛ لأَنَّ النَّسْخَ إزالة الْحُكْم الثابت في المستقبل، والبيان ضده، فكيف يلتبس به، ألا ترى أَنَّ النَّسْخَ لا يكون إلا بعد استقرار الْحُكْم، والبيان لا يكون إلا قبله.

* * *

مسألة: في أنَّ الشرع قد ورد بذلك

والدَّلِيلُ عليه أَنَّ الصلاة إلى بيت المقدس معلوم بالسنة، وقد نسخه قوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤](١).

فإنْ قيل: استقبال بيت المقدس معلوم بالقرآن، وهو قوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠].

قِيلَ لَهُ: هذا لا يمنعُ أنْ يكونَ مَعْلوماً بالسنة، كما أَنَّ قوله: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، لا يَدُلُّ على أَنَّهُ لا يُعلمُ بالسُّنةِ حُكْمٌ؛ لأنَّ ذلكَ سَنَدٌ إلى هاتينِ الآيتينِ.

كذلك قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، لا يمنع أنْ يكون استقبال بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة ثم نُسخ ذلك بالقرآن. ويدل عليه أيضاً أَنَّ النَّبيَّ ﷺ صالح قريشاً على أنْ يَرُدَّ عليهم كل امرأة جاءت إليه مسلمةً بغير إذن وليها، فَنسخَ الله ذلك بقوله: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠](٢)، ونظائر ذلك كثير.

---

(١) عن البراء بن عازب قالَ: كانَ رَسُولُ الله ﷺ صَلَّى نَحو بَيتِ المَقدِسِ، سِتَّةَ عَشَرَ أو سَبعةَ عَشَرَ شَهراً، وكانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُحِبُّ أن يُوجَّهَ إِلَى الكَعبةِ، فَأنزَلَ اللهُ: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ١٤٤]، فَتَوجَّهَ نَحو الكَعبةِ، وقالَ السُّفَهاءُ مِنَ النّاسِ، وهُمُ اليَهُودُ: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُواْ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢]، فَصَلَّى مَعَ النَّبيِّ ﷺ رَجُلٌ، ثُمَّ خَرَجَ بَعدَما صَلَّى، فَمَرَّ عَلَى قَومٍ مِنَ الأنصارِ فِي صَلاةِ العَصرِ نَحو بَيتِ المَقدِسِ، فَقالَ: هُو يَشهَدُ أَنَّهُ صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وأَنَّهُ تَوجَّهَ نَحو الكَعبةِ، فَتَحَرَّفَ القَومُ حَتَّى تَوجَّهُوا نَحو الكَعبةِ. البخاري ١/ ٨٨ ح ٣٩٩، ومسلم ١/ ٣٧٤ ح ٥٢٥.

(٢) البيهقي في «السنن الكبرى» ٩/ ٣٨١ ح ١٨٨٣٣.

مسألة: في النَّسْخِ بِخَبَرِ الْواحِدِ

[١٣٨ و] لا خِلاف في أَنَّ ما يثبت بِخَبَرِ الْواحِدِ يَجُوزُ نسخه بِخَبَرِ الْواحِدِ، واخْتَلَفُوا/ في نسخ القرآن والسنة المُتَواتِرة بِخَبَرِ الْواحِدِ(١).

فقال جمهور الْعُلَماء: إنَّ ذلك لا يَجُوزُ(٢).

وحُكي عن بعض الناس أَنَّه يَجُوزُ، ومن الناس من قال: إنَّ النَّسْخ بِالْقِياسِ يَجُوزُ(٣).

دليلنا ما رُوي عن عمر أَنَّه قال بمحضر من الصحابة: «لا نَدَعُ كِتابَ رَبِّنا وَسُنَّةَ نَبِيِّنا بقَوْلِ امْرَأةٍ نَسِيَتْ أو شُبِّهَ لَها»(٤)، يعني فاطمة بنت قيس حين روت عن النَّبِيِّ ﷺ أَنَّه لم يجعل لها سُكْنَى وَلا نَفَقة. فلم يخالفه مخالِف، ولم ينكر عليه منكِر. وإذا ثبت ذلك في خَبَرِ الْواحِدِ، فالقياس أولى؛ لأَنَّ القياس أخفض رتبة منه.

---

(١) قال الجصاص: وجملة الأمر فيه أن ما ثبت من طريق يوجب العلم فجائز نسخه بما يوجب العلم، فلا يجوز نسخه بما لا يوجب العلم. وما ثبت من طريق لا يوجب العلم وإنما يوجب العمل، فجائز نسخه بمثله وبما هو آكد منه مما يوجب العلم. «الفصول» ٢/ ٣٢٤.

(٢) قال الجصاص: ولا يجوز نسخ القرآن ولا نسخ السنة الثابتة من جهة التواتر بخَبَرِ الواحِدِ، ويجوز نسخ ما ثبت بخَبَرِ الواحِدِ بمثله وبما هو آكد منه. «الفصول» ٢/ ٣٢٤.

(٣) «التبصرة» ٢٦٥، ٢٧٤.

(٤) الحديث سبق تخريجه ص١٤٦.

فإن قيل: لما كان خَبَر الْواحِدِ موجباً للعلم، صار كالمُتَواتِرِ في جواز النَّسْخ به.

قِيلَ لَهُ: إنما جاز النَّسْخُ بالمُتَواتِر لأنَّه بمنزلة القرآن في أنَّه مقطوع عليه، وأما خَبَر الْواحِدِ فلا يوجب الْعِلْم، ولا يَجُوزُ ترك ما يوجب الْعِلْم به.

* * *

باب الكلام في الإخبار

مسألة: في أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ لا يوجب الْعِلْمَ الضروري

[١٣٩ ظ] اتَّفَقَ الفقهاء والمتكلمون أَنَّ خَبَرَ/ الْوَاحِدِ لا يوجب الْعِلْمَ[١].

وقال إبراهيم[٢] النظام[٣]: خَبَرُ الْوَاحِدِ يوجبُ الْعِلْمَ إذا كان ما أخبر به يعلمه اضطراراً[٤].

---

(١) قال السرخسي: خَبَرُ الواحِدِ العدل حجة للعمل به في الدين ولا يثبت به علم اليقين. «أصول السرخسي» ١/ ٣٢١.
وقسم الشيرازي خَبَرَ الواحِدِ إلى مسند ومرسل ثم قال: وأما المسند فضربان: ضرب يوجب العلم والعمل، وضرب يوجب العمل لا يوجب العلم. «شرح اللمع» ٢/ ٥٧٨.
وقال الكلوذاني الحنبلي: خبر الواحد لا يقتضي العلم.... وبه قال جمهور العلماء. «التمهيد» ٣/ ٧٨.

(٢) إلحاق من الحاشية.

(٣) إبراهيم النظام: أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، البصري، المتكلم، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف. تكلم في القدر، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ. وله: نظم رائق، وترسل فائق، وتصانيف جمة، منها: كتاب «الطفرة»، وكتاب «الجواهر والأعراض»، وكتاب «الوعيد»، وكتاب «النبوة». «الفهرست»: ٢٨٧-٢٨٨، «سير أعلام النبلاء»: ١٠/ ٥٤١-٥٤٢.

(٤) وقال النظام: خبر الواحد يضطر إلى العلم بخبره إذا أخبر عن مشاهدة، ومتى علمه اضطراراً عند مقاربة أسبابه. «الفصول في الأصول» ٣/ ٣٢.
وقال ابن برهان: خَبَرُ الواحِدِ إذا اتصلت به القرينة أفاد العلم عند النظام، وهو مذهب الإمام أحمد، وذهب أكثر العلماء إلى أن ذلك ممتنع. «الوصول» ٢/ ١٥٠، و«التمهيد» ٣/ ٧٨-٧٩.

والدَّلِيلُ على فساد قوله، أنّه لو جاز وقوع الْعِلْم بِخَبَر الْواحِدِ إذا أخبر عما علمه ضرورة، لجاز وقوع الْعلْم بخَبَر كل من هذه صفته، وبخَبَر كل صادق؛ لأَنّهما جميعاً قد أخبرا عما شاهداه وعلماه ضرورةً. ولو وجب هذا، لوجب أنْ يقع الْعِلْمُ للحاكم بقول أحد الْمتَداعيَيْنِ، وصدقه ضرورة؛ لأَنَّ أحدهما صادق في دعواه لا محالة، وفي بُطْلان ذلك دليل على أَنَّ خَبَرَ الْواحِدِ لا يوجب الْعِلْم بحال.

فإن قيل: ما أنكرتم أنْ يكون الله تعالى لم يوقع الْعِلْمَ للحاكم بصدق أحد الْمُتَداعِيَيْنِ لما علم فيه من الْمَصْلَحةِ، ولا يدل ذلك على امتناع وقوع الْعِلْم بِخَبَرِ الْواحِدِ في موضع آخر.

قِيلَ لَهُ: إنَّ ما ذكرته يدل على صِحّةِ ما قلناه؛ وذلك لأَنَّ خبر الجماعة التي يصح التَّواتُر بهم لما أوجب الْعِلْمَ، كان كل جماعة توجد في مثل صفتهم يوجب خبرها الْعِلْمَ، ولم تختلف فيه جماعة دون جماعة إذا تساوت في الصِّفة المعتبرة في باب التَّواتُرِ. فلو كان خَبَرُ الْواحِدِ / بهذه الصِّفة المنزلة [١٣٩ و] لكان لا يَجُوزُ أنْ يوجد خبر واحد قد علم ما أخبره ضرورة، ولا يقع الْعِلْمُ بِمُخْبِرِه. وفي علمنا بوجود ذلك دليل على امتناع وقوع الْعِلْم بِخَبَر الْواحِدِ.

فإن قيل: أليس إذا أخبرنا مخبِر واحد بموت زيد، وحدث هناك أسباب تقتضي ذلك؛ كرؤية المغسل والجنازة ونحو ذلك، وقع لنا الْعِلْمُ بِمُخْبِرِ خبره، كما يقع لنا ذلك بِمُخْبِر خبر الجماعة. فما أنكرتم أنْ تكون هذه دلالة على أَنَّ خَبَرَ الْواحِدِ قد يقع به الْعِلْمُ إذا قارنهُ سبب ثبوته.

قِيلَ لَهُ: ليس الْأَمْر على ما ذكرت، ولا يقع الْعِلْمُ بِخَبَر الْواحِدِ مع الأسباب التي ذكرت؛ وذلك أَنَّ مشككاً لو شككنا فيه وقال: إنَّ وضع الجنازة والمغتسل

إنما فعله بعض المجّان والحمقى[1] على طريق المحابة والمرح، لشككنا في ذلك وارتبنا في المخبِر عنه، وهذا المعنى لا يَصِحُّ وجوده في أخبار الجماعة الكثيرة؛ لأنّا لا نشك ولا نرتاب بتشكيك من يشك فيه.

فإن قيل: أليس أن يمتنع أن يخلق الله تعالى الولد عند وطء الواحد منا، وإن لم يخلقه عند وطء الآخر. فما أنكرتم أيضاً أن يَجُوز وقوع الْعِلْم بِخَبَر الْواحِدِ في وقت، وإن لم يَجُزْ وقوعه بِخَبَر واحد آخر في وقت آخر.

قِيلَ لَهُ: إن العادة في وقوع الْعِلْم بالإِخْبار يجري على طريقة واحدة. ألا ترى أَنَّ خبر الجماعة الكثيرة التي لا يَجُوزُ على مثلها التواطؤ على الكذب لما أوجب الْعِلْم، كان كل جماعة مثلها بهذه الصِّفة، ألا ترى أَنَّ الجماعة التي هذه حالها، إذا أخبرتنا ببعض البلدان، وقع الْعِلْمُ بِمُخْبَر خبرهم ضرورة. ولو أخبرتنا[2] مثل هذه الجماعة بوجود بلد آخر، لوقع الْعِلْم أيضا بِمُخْبِرِهم. وليست هذه سبيل الوطء؛ لأَنَّه قد يَجُوزُ أن يخلق الله تعالى الولد عند الوطء من واحد، ولا يخلقه عند وطء الجماعة، فقد بان لك الفرق بين الْأَمْرين.

فإن قيل: لو لم يقع الْعِلْمُ بِخَبَر الْواحِدِ، لوجب ألا يقع الْعِلْمُ به، وإن انضم إليه غيره من الجماعة الكثيرة.

قِيلَ لَهُ: إن الواحد إذا أخبرنا بِخَبَر فإنا نتصور كما أخبرنا به، فإذا كرر هذا الخبر علينا جماعة قوي في قلوبنا وغلب في ظنوننا صدق المخبرين. فإذا كثروا وقع العلم بِخَبَرهم، فعلى هذا المنهاج لا يجري مجرى الآحاد.

---

(١) إلحاق من الحاشية، في الأصل: والحلقا.

(٢) في الأصل: أخبر.

مسألة: في أَنَّ خبر الاثنين والأربعة لا يوجب/ العِلْمَ

[١٤٠/أ]

ومن الناس من قال: إن الْعِلْمَ يقع بِخَبَر الاثنين[١].

ومنهم من قال: إنه يقع بِخَبَر الأربعة[٢].

والدَّلِيلُ على بُطْلان ذلك أَنَّ الحاكم لا يقع له الْعِلْمُ بما يشهد به الشاهدان عنده، وكذلك إذا شهد أربعة بالزنا لم يقع الْعِلْمُ به. ولو وقع به، لزمه أن يحكم بذلك؛ إذ قد علم صدقهما. وإذا لم يقع له الْعِلْمُ، فالواجب عليه رد شهادتهما لعلمه بكذبهما. وفي اتفاق الجميع على بُطْلان ذلك دليل على أَنَّ[٣] خبر الاثنين لا يوجب الْعِلْمَ، وكذلك خبر الأربعة.

فإن قيل: لا يمتنع أن يكون الله تعالى لا يوجب الْعِلْمَ عند شهادة الشاهدين لضرب من المَصْلَحةِ، وليفرق بينهما وبين الخبر الذي ليس بشهادة.

قِيلَ لَهُ: قد بَيَّنَّا أَنَّ العادة في وقوع الْعِلْم بِمُخْبِر الإخْبار تجري على طريقة واحدة، لا يَجُوزُ أن تختلف فيه جماعة دون جماعة، على أَنَّه لا فرق بين الخبر الواقع على وجه الشهادة وبين غيره.

---

(١) نُسب هذا القول إلى الجبائي. «شرح اللمع» ٢/ ٦٠٣، و«التمهيد» ٣/ ٧٥.

(٢) قال أبو الهذيل: لا يُعرف بخبر الأربعة فمن دونهم شيء، ومن فوق الأربعة إلى العشرين فقد يجوز أن يعلم بخبرهم، ويجوز ألا يعلم إذا لم يدل الدليل على وجوب العلم بخبرهم، وعلى نفيه، وأما العشرون فقد يعلم صحة خبرهم لا محالة، إذا كان العشرون ظاهرهم وباطنهم سواء، أولياء الله تعالى. «الفصول» ٣/ ٣١-٣٢.

(٣) إلحاق من الحاشية.

ألا ترى أَنَّ الجماعة التي يقع الْعِلْم بِخَبَرهم على البلدان، لو شهدوا عند الحاكم بحق، لوقع للحاكم من الْعِلْم كذلك ما يقع بِخَبَرهم إذا لم يكن شهادة. فلو كان خبر الاثنين يوجب الْعِلْمَ، لم يختلف وقوعه على وجه الشهادة أو غيرها. ولما لم يقع به الْعِلْمُ / إذا كان شهادة، كذلك إذا لم يكن شهادة. [١٤١/ب]

*   *   *

مسألة: في جواز وُرُود التَّعَبُّد بِخَبَر الْواحِدِ من طريق العقل

اتَّفَقَ أكثر الْعُلَماء على جواز ذلك[١]، ومن الناس من منع منه[٢].

والدَّلِيلُ على جواز ذلك، أنَّه لا يمنع أن تكون المَصْلَحةُ لنا في العمل بما أخبر به الواحد، وإن جاز أن يكون غير صادق في خبره. ألا ترى من يخوفنا من سلوك طريق نريد سلوكه؛ فإن الواجب علينا أن نقبل خبره، وأن نتوقف فيما أردنا من سلوك ذلك الطريق، وإن جاز أن يكون المخبِر لنا كاذباً في خبره.

فإذا كان كذلك، لم يمنع أيضاً أن يَتعبَّدنا الله بقبول خَبَر الْواحِدِ في باب الديانات ووجوب العمل، وتكون المَصْلَحةُ لنا فيه.

فإن قيل: أَتُجَوِّزُونَ[٣] وُرُود التَّعَبُّد بِخَبَر الْواحِدِ الفاسق، كما يجب علينا قبول خبر الفاسق إذا خوفنا من سلوك بعض الطريق.

قِيلَ لَهُ: إن العقل لا يمنع من ذلك، وإنما يُرجع في الامتناع منه إلى السَّمْع. ويَدُلُّ عليه أيضاً أَنَّ الله تعبد الحاكم بقبول قول الشهود والعمل به، وإن جاز أَن يكونوا غير صادقين. وكذلك تعبد الله المستفتي بالعمل على قول المفتي، مع جواز أن يكون غير مُصيب فيما يفتي فيه. كذلك/ لا يمتنع أن يتعبد الله تعالى [١٤١/ب] بالعمل بما يخبرنا به الواحد مع جواز كونه غير صادق.

---

(١) «شرح اللمع» ٢/ ٥٨٣-٥٨٤، و«المعتمد» ٢/ ٥٧٣، و«التمهيد» ٣/ ٣٥-٣٦.

(٢) وهو مذهب الجبائي وجماعة من المتكلمين. «الإحكام» ٢/ ٤٥.

(٣) في الأصل: تجوزوا.

فإن قيل: فجوزوا وُرُود التَّعبُّد بِخَبَر الْواحِدِ في أصول الدِّين، وفي إثْباتِ القرآن، وجوزوا وُرُود التَّعبُّد بقبول من يخبر أَنَّهُ نَبِيٌّ وإِنْ لمْ يَكُنْ معه معجزة تدل على صدقه.

قِيلَ لَهُ: أما وُرُود التَّعبُّد بقبول خَبَر الْواحِدِ وبجواز النَّسْخ به فجائز عندنا، وإنما لم يرد السَّمْعُ به، وكذلك إثْباتُ القرآن بِخَبَر الْواحِدِ، فإن كان مثل القرآن في الإعجاز فإنه يَجُوزُ، وإن كان مخالفاً له جاز وُرُود التَّعبُّد بالعمل به دون إثباته قرآناً.

فأما قبول قول النَّبِيِّ الذي من غير معجزة تظهر عليه، فإنه لا يَجُوزُ؛ لأنا لا نعلم أن المَصْلَحةَ لنا في قبول خَبَر الْواحِدِ إلا من جهة السَّمْعِ. فما لم يثبت ثبوته لم يعلم أن ما أخبر صدق، وإذا لم يعلم ذلك لم يثبت أن قبول خَبَر الْواحِدِ قد ورد التَّعبُّد به.

* * *

مسألة: في أن السَّمْعَ قَدْ وَرَدَ بِذلك

اتَّفَقَ جمهور الفقهاء وأكثر المتكلمينَ على أن السَّمْعَ قد ورد؛ بدليل أنا متعبَّدون بالعمل به إذا كان الواحد على الصِّفة التي يعتبر أن يكون عليها.

ومن الناس من قال: لا يُقبل إلا خبر الاثنين إلى أن يتصل ذلك برسول الله صلى اله عليه وسلم[١].

/ ومنهم من لا يقبل إلا المُتَواتِر من الإخْبار[٢]. [١٤٢ ظ]

والدَّلِيلُ على صِحّةِ القول الأول، ما استفاض عن الصحابة من قبولهم أخبار الآحاد وعملهم بها؛ فمن ذلك ما رُوي أن عمر قبِل خبر [حَمَل] بن مالك في الجنين فقال: كِدْنا أَنْ نَقْضِيَ فيه بِرَأْيِنا[٣]. وقبِل أيضاً حديث عبد الرحمَن ابن عوف عن النَّبِيِّ ﷺ في أخذ الجزية من المجوس وعمِل بذلك[٤]، وقبِل

---

(١) قال أبو الحسين البصري: وقالَ أبُو عَليّ [الجبائي] إذا روى العدلان خَبراً وجب العَمَل بِهِ، وإن رَواهُ واحِد فَقَط لم يجز العَمَل بِهِ إلّا بِأحد شُرُوط، مِنها أن يعضده ظاهر أو عمل بعض الصَّحابة أو اجتِهاد أو يكون منتشراً، وحكى عَنهُ قاضِي القُضاة فِي الشَّرح أنه لم يقبل فِي الزِّنا إلّا خبر أربعة كالشَّهادةِ عَلَيهِ، ولم تقبل شَهادة القابِلة الواحِدة. «المعتمد» ٢/ ١٦٣، و«شرح اللمع» ٢/ ٦٠٣.

(٢) ونُسب هذا القول كذلك إلى الجبائي. «المعتمد» ٢/ ١٦٣.

(٣) عبد الرزاق ١٠/ ٥٧ ح ١٨٣٤٢، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٨/ ١٩٨ ح ١٦٤٠٩، وفي «معرفة السنن والآثار» ١٢/ ١٦٦ ح ١٦٣٣٣.

(٤) الخبر أخرجه الترمذي عَن عَمرِو بنِ دِينارٍ، عَن بَجالَةَ، أنَّ عُمَرَ كانَ لا يَأخُذُ الجِزيةَ مِنَ =

خبر قول الضحاك بن سفيان في توريث[1] المرأة في دية زوجها[2].

وقبل عليٌّ حديث أبي بكر وحده[3]، ولم يستحلفه، وكان يستحلف غيره ويقبل خبره.

ونظائر ذلك كثيرة؛ فدل ذلك على إجماعهم؛ لأنه لا فرق بين قائل بِخَبَرِ الْواحِدِ عامل به، وبين ساكت على ذلك غير منكر له.

فإن قيل: إن جميع ما ذكرتموه هو من أخبار الآحاد، فكيف تثبتون وجوب العمل بِخَبَرِ الْواحِدِ؟

= المَجُوسِ، حَتَّى أخبَرَهُ عَبدُ الرَّحمَنِ بنُ عَوفٍ، أنَّ النَّبِيَّ ﷺ أخَذَ الجِزيةَ مِن مَجُوسِ هَجَرَ. ٤/ ١٤٧ ح ١٥٨٧، ومالك ح ٤٢، وعبد الرزاق ٦/ ٤٩ ح ٩٩٧٣، وابن أبي شيبة ٦/ ٤٢٩ ح ٣٢٦٤٨، وأحمد ١٦٥٧، والدارمي ٣/ ١٦٢٥ ح ٢٥٤٣.

(١) في الأصل: دوب.

(٢) الخبر رواه الترمذي عَن سَعِيدِ بنِ المُسَيَّبِ، أنَّ عُمَرَ كانَ يَقُولُ: الدِّيةُ عَلَى العاقِلَةِ، ولا تَرِثُ المَرأةُ مِن دِيَةِ زَوجِها شَيئاً، حَتَّى أخبَرَهُ الضَّحّاكُ بنُ سُفيانَ الكِلابِيُّ أنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَتَبَ إلَيهِ أن: «ورِّثِ امرَأةَ أشيَمَ الضِّبابِيِّ مِن دِيَةِ زَوجِها» ٤/ ٢٧ ح ١٤١٥، وابن ماجه ٣/ ٨٨٣ ح ٢٦٤٢، وابن أبي شيبة ٥/ ٤١٦ ح ٢٧٥٥٠، والطبراني في «الكبير» ٨/ ٣٠٠ ح ٨١٤٢، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٨/ ٢٣٠ ح ١٦٤٨٨.

(٣) أخرج أبو داود عَن أسماءَ بنِ الحَكَمِ الفَزارِيِّ، قالَ: سَمِعتُ عَلِيّاً رَضِيَ اللهُ عَنهُ يَقُولُ: كُنتُ رَجُلاً إذا سَمِعتُ مِن رَسُولِ اللهِ ﷺ حَدِيثاً نَفَعَنِي اللهُ مِنهُ بِما شاءَ أن يَنفَعَنِي، وإذا حَدَّثَنِي أحَدٌ مِن أصحابِهِ استَحلَفتُهُ، فَإذا حَلَفَ لِي صَدَّقتُهُ، قالَ: وحَدَّثَنِي أبُو بَكرٍ، وصَدَقَ أبُو بَكرٍ رَضِيَ اللهُ عَنهُ، أنَّهُ قالَ: سَمِعتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «ما مِن عَبدٍ يُذنِبُ ذَنبًا، فَيُحسِنُ الطُّهُورَ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكعَتَينِ، ثُمَّ يَستَغفِرُ اللهَ، إلّا غَفَرَ اللهُ لَهُ». ٢/ ٨٦ ح ١٥٢١، والترمذي ٢/ ٢٥٧ ح ٤٠٦، وابن ماجه ١/ ٤٤٦ ح ١٣٩٥، وابن أبي شيبة ٢/ ١٥٩ ح ٧٦٤٢.

قِيلَ لَهُ: هذا وإن كان رواه الآحاد، فإن الأمة قد تلقته بالقبول وأطبقت على العمل بموجبه، فصار من هذا الوجه في خبر التَّواتُرِ الموجب للعلم والعمل به.

فإن قيل: إنهم وإن قبلوا أخبار الآحاد[1] فقد ورد أيضاً منهم [رد] بعضها *كما رَدَّ عمر*[2] خبر فاطمة بنت قيس، حيث روت أن * زوجها طلقها*[3] ثلاثاً، فلم يفرض لها رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنى[4]، فكيف صار المصير إلى ما أخذوا به أولى من المصير إلى ما ردوه؟

قِيلَ لَهُ: إن ردهم لما ردوه لا يؤثر في قبول ما قبلوه؛ لأنه ليس كل خبر واحد يَجُوزُ لنا قبوله، بل منه ما يجب قبوله ومنه / ما يجب رده. فإذا كان كذلك، لم يكن ردهم لما ردوه مانعاً من ثبوت خَبَرِ الْواحِدِ. [١٤٢ب]

فإن قيل: إنهم لم يردوا ما ردوه إلا لكونه أخبار آحاد، ولم يردوه لمعنى آخر، ولو كان لمعنى[5] آخر لنُقل إلينا ذلك المعنى، ولما لم يُنقل، عُلم أنهم ردوه لأنه خبر واحد.

قِيلَ لَهُ: لمَ زعمت هذا، وما أنكرت أن يكون لمعنى آخر، وإن لم يُنقل إلينا. ألا ترى أن الحاكم يرد شهادة الشاهدين لمعنى من المعاني، ثم لا يمنع ذلك من قبول الشهادة في الجملة، كذلك الخبر.

---

(١) في الأصل: أحاد.

(٢) في الأصل: كما علي رد عمر.

(٣) في الأصل: طلقها زوجها.

(٤) الأثر سبق تخريجه ص١٤٦.

(٥) في الأصل: المعنى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون قبولهم لما قبلوه من ذلك لمعنى آخر غير الخبر، وإن لم يُنقل إلينا، كما قلتم ذلك في الرد.

قِيلَ لَهُ: إذا نُقل إلينا أنهم عمِلوا بما رُوي لهم من الإخْبار ولم يعملوا[١] بذلك قبل سماعهم بها، علمنا أنهم لم يعملوا[٢] بذلك إلا لأجل الخبر الذي رُوي لهم، ولو كان هناك معنى آخر لظهر. ألا ترى إلى قول عمر: «كِدْنا أنْ نَقْضِيَ فيه برَأْيِنا وفيه خَبَرٌ عن رسول الله ﷺ»[٣]، فدل ذلك على أنه لم يحكم في الجنين إلا بِالْخَبَر الذي رواه حمل بن مالك.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأن النَّبيَّ ﷺ لم يقبل خبر ذي اليدين[٤] وحده حتى سأل عنه غيره[٥]، وبما رُوي أن أبا بكر لم يقبل خبر المغيرة[٦] في توريث

---

(١) في الأصل: يعلموا.

(٢) في الأصل: يعلموا.

(٣) الأثر سبق تخريجه ص٢٥٧.

(٤) ذو اليدين: صحابي، واسمه الخرباق، من بني سليم. كان ينزل بذي خشب من ناحية المدينة. وذو اليدين عاش حتى روى عنه المتأخرون من التابعين. «أسد الغابة» (ط العلمية): ٢/ ٢٢٤.

(٥) أخرج البخاري عن أبي هُرَيرَةَ: أنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ انصرَفَ مِنِ اثنَتَينِ، فَقالَ لَهُ ذُو اليَدَينِ: أَقصُرَتِ الصَّلاةُ، أم نَسِيتَ يا رَسُولَ اللهِ؟ فَقالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَصَدَقَ ذُو اليَدَينِ؟» فَقالَ النّاسُ: نَعَم، فَقامَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَصَلّى اثنَتَينِ أُخرَيَينِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ، فَسَجَدَ مِثلَ سُجُودِهِ أو أطول. ١/ ١٤٤ ح ٧١٤، ومسلم ١/ ٤٠٣ ح ٥٧٣، وأبو داود ١/ ٢٦٧ ح ١٠١٥، والترمذي ٢/ ٢٤٧ ح ٣٩٩، والنسائي ٣/ ٢٢ ح ١٢٢٥، وابن ماجه ١/ ٣٨٣ ح ١٢١٤.

(٦) هو المغيرة بن شعبة بن مسعود بن معتب الثقفي، صحابي مشهور، أسلم قبل الحديبية، وولي إمرة البصرة ثم الكوفة، مات سنة خمسين. «الإصابة»: ٦/ ١٥٦، «تقريب التهذيب»:

الجدة حتى شهد معه محمد بن مَسْلَمة[١] / فورَّثها السدس لما أخبراه جميعاً عن رسول الله ﷺ[٢]. [١٤٣/ص]

وبما رُوي أن عمر لم يقبل خبر أبي موسى في الاستئذان وتوعَّده عليه حتى شهد معه أبو سعيد الخُدْري[٣]، وبما رُوي عن علي أنه لم يقبل خبر

---

(١) هو محمد بن مسلمة بن سلمة الأنصاري، صحابي مشهور، وهو أكبر من اسمه محمد من الصحابة. مات بعد الأربعين، وكان من الفضلاء. «الإصابة» ٦/ ٦٣، و«تقريب التهذيب» ٥٠٧.

(٢) الخبر أخرجه الترمذي عَن قَبيصةَ بنِ ذُؤَيبٍ، قال: جاءَتِ الجَدّةُ أُمُّ الأمِّ، وأُمُّ الأبِ إِلَى أَبي بَكرٍ، فَقالَت: إنَّ ابنَ ابني، أو ابنَ بِنتِي ماتَ، وقَد أُخبرتُ أنَّ لِي فِي كِتابِ اللهِ حَقّاً، فَقالَ أَبو بَكرٍ: ما أَجِدُ لَكِ فِي الكِتابِ مِن حَقٍّ، وما سَمِعتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَضى لَكِ بِشَيءٍ، وسَأَسأَلُ النّاسَ. قالَ: فَسأَلَ، فَشَهِدَ المُغِيرةُ بنُ شُعبةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ أعطاها السُّدُسَ. قالَ: ومَن سَمِعَ ذَلِكَ مَعَكَ؟ قالَ: مُحَمَّدُ بنُ مَسلَمةَ، قالَ: فَأَعطاها السُّدُسَ. ثُمَّ جاءَتِ الجَدّةُ الأُخرَى الَّتِي تُخالِفُها إِلَى عُمَرَ، قالَ سُفيانُ: وزادَنِي فِيهِ مَعمَرٌ، عَنِ الزُّهريِّ، ولَم أَحفَظهُ عَنِ الزُّهرِيِّ ولَكِن حَفِظتُهُ مِن مَعمَرٍ، أَنَّ عُمَرَ قالَ: «إِنِ اجتَمَعتُما فَهُو لَكُما، وأَيَّتُكُما انفَرَدَت بِهِ فَهُو لَها». ٤/ ٤١٩ ح ٢١٠٠، وأبو داود ٣/ ١٢١ ح ٢٨٩٤، وابن ماجه ٢/ ٩٠٩ ح ٢٧٢٤، ومالك ٢/ ٥١٣ ح ٤، وعبد الرزاق ١٠/ ٢٧٤ ح ١٩٠٨٣، وابن أبي شيبة ٦/ ٢٦٨ ح ٣١٢٧٢.

(٣) عَن بُسرِ بنِ سَعِيدٍ، عَن أَبي سَعِيدٍ الخُدريِّ، قالَ: كُنتُ فِي مَجلِسٍ مِن مَجالِسِ الأنصارِ، إذ جاءَ أَبُو مُوسَى كَأَنَّهُ مَذعُورٌ، فَقالَ: استَأذَنتُ عَلَى عُمَرَ ثَلاثاً، فَلَم يُؤذَن لِي، فَرَجَعتُ، فَقالَ: ما مَنَعَكَ؟ قُلتُ: استَأذَنتُ ثَلاثاً فَلَم يُؤذَن لِي فَرَجَعتُ، وقالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إذا استَأذَنَ أَحَدُكُم ثَلاثاً فَلَم يُؤذَن لَهُ فَليَرجع». فَقالَ: واللهِ لَتُقِيمَنَّ عَلَيهِ بِبَيِّنةٍ، أَمِنكُم أَحَدٌ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ؟ فَقالَ أُبَيُّ بنُ كَعبٍ: واللهِ لا يَقُومُ مَعَكَ إِلّا أَصغَرُ القَومِ، فَكُنتُ أَصغَرَ القَومِ فَقُمتُ مَعَهُ، فَأَخبَرتُ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قالَ ذَلِكَ. البخاري ٨/ ٥٤-٥٥ ح ٦٢٤٥، ومسلم ٣/ ١٦٩٤ ح ٢١٥٣، وأبو داود ٤/ ٣٤٥ ح ٥١٨٠، وابن ماجه ٢/ ١٢٢١ ح ٣٧٠٦، وأحمد ح ١١٠٢٩، وابن أبي شيبة ٥/ ٢٦٨ ح ٢٥٩٦٨.

مَعْقِلِ بنِ سِنانِ الأَشْجعِيّ[١] في قصة بَرْوَعَ بِنْتِ واشِقٍ[٢][٣].

فإذا كان كذلك، ولم يثبُتْ عن أحد منهم رد خبر الاثنين، علِمنا أن أقل ما يجب قبوله في الشَّرْعِيّات اثنان، وأن الواحد بمفرده لا يَجُوزُ قبول خبره.

والجواب عن قصة ذي اليدين، أن النَّبِيَّ ﷺ إنما لم يقبل خبره لأنه انفرد بالْخَبَر عما حضرته الجماعة، وما هذه حاله فإنما يُتوقف عن قبول خَبَر الْواحِدِ حتى يُعلم الحال التي أخبر بها عن غيره، ولا يكون هذا مانعاً من قبول خبره فيما ليس هذه حاله.

ألا ترى أن من أخبر بوقوع فتنة في الجامع يوم الجمعة وقت الخطبة، فإنا نتوقف في خبره حتى يخبر غيره بمثل ذلك. ألا ترى أن شاهدين لو شهِدا على

---

(١) معقل بن سنان الأشجعي، له صحبة ورواية، حمل لواء أشجع يوم الفتح، وهو راوي قصة بَروعَ، قُتل في سنة ثلاث وستين. «سير أعلام النبلاء»: ٢/ ٥٧٦-٥٧٧.

(٢) بروع بنت واشق الأشجعية، زوج هلال بن مرة. لها ذكر في حديث معقل الأشجعي وغيره، وأخرج حديثها ابن أبي عاصم من روايتها، فساق من طريق المثنى بن الصباح، عن عمرو ابن شعيب، عن سعيد بن المسيب، عن بروع بنت واشق، أنها نكحت رجلاً، وفوّضت إليه، فتوفي قبل أن يجامعها، فقضى لها رسول الله ﷺ بصداق نسائها. «الإصابة»: ٨/ ٤٩، «الاستيعاب»: ٤/ ١٧٩٥.

(٣) أخرج الترمذي عَن عَلقَمةَ، عَنِ ابنِ مَسعُودٍ، أَنَّهُ سُئِلَ عَن رَجُلٍ تَزَوَّجَ امرَأةً ولَم يَفرِض لَها صَداقاً، ولَم يَدخُل بها حَتَّى ماتَ، فَقالَ ابنُ مَسعُودٍ: لَها مِثلُ صَداقِ نِسائِها، لا وكسَ، ولا شَطَطَ، وعَلَيها العِدَّةُ، ولَها المِيراثُ. فَقامَ مَعقِلُ بنُ سِنانٍ الأشجَعِيُّ فَقالَ: قَضى رَسُولُ اللهِ ﷺ في بَروعَ بِنتِ واشِقٍ امرَأةٍ مِنّا مِثلَ الَّذي قَضَيتَ. فَفَرِحَ بِها ابنُ مَسعُودٍ. وفِي الباب عَنِ الجَرّاحِ. ٣/ ٤٤٢ ح ١١٤٥، وأبو داود ٢/ ٢٣٧ ح ٢١١٤، والنسائي ٦/ ١٢١ ح ٣٣٥٤. وروى عبد الرزاق عَنِ الحَكَمِ بنِ عُتَيبةَ، أَنَّ عَلِيّاً «كانَ يَجعَلُ لَها المِيراثَ، وعَلَيها العِدَّةُ، ولا يَجعَلُ لَها صَداقاً»، قالَ الحَكَمُ: «وأُخبِرَ بِقَولِ ابنِ مَسعُودٍ، فَقالَ: لا تُصَدَّقُ الأعرابُ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ». ٦/ ٢٩٣ ح ١٠٨٩٤.

رجل أنه قتل الإمام حين صعِد المنبر يوم الجمعة، ولم يشهد بذلك غيرهما ممن حضر الجمعة أنه لا تُقبل شهادتهما، ولا يَدُلُّ على امتناع جواز العمل بشهادتهما في / الجملة[1]. [١٤٣ و]

يُبَيِّنُ صِحَّةَ ذلك أن النَّبيَّ ﷺ لم يقبَل خبر ذي اليدين حتى شهد معه بذلك جماعة. فإن كان هذا دليلاً على امتناع وجوب العمل بِخَبَر الْواحِدِ، فهو أيضاً دليل على امتناع وجوب العمل بِخَبَر الاثنين، فلما لم يدل ذلك على أن خبر الاثنين لا يجب قبوله، كذلك لا يَدُلُّ على ما قاله المُخالِفُ في خَبَر الْواحِدِ.

والجواب عن قصة أبي بكر وعمر وعلي رضي الله عنهم هو أنهم لم يردوا تلك الأَخْبار لأنها أخبار آحاد، وإنما ردوها لأمور أخرى، ولا يمنع ذلك من قبول خَبَر الْواحِدِ. كما أن رد الحاكم لشهادة شاهدين لا يَدُلُّ على أنه لا يقبل شهادة شاهدين أَصْلاً، ولا يَصِحُّ أن يُستدل في هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وأن الطائفة اسم للواحد؛ لأن الطائفة تختص حقيقتها بالجماعة، وإذا أُريد بها الواحد كان مجازاً. ألا ترى إلى قوله: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ﴾ [التوبة: ١٢٢] ولم يقل: ليتفقه ولينذر قومه إذا رجع. وعلى أنه ليس فيه وجوب القبول منهم، والعمل بقوله والخِلاف وقع / [١٤٤ ظ] فيه. ولا يمتنع أن يكون الإنذار واجباً ولا يجب القبول. ألا ترى أنه يجب علينا أن ننذر غيرنا ونخوف من ترك معرفة الله تعالى وإن لم يكن على من نخوفه أن يقبل منا، وإنما عليه أن يرجع إلى الأدلة فيعرف الله بها، وكذلك يجب على الشهود إقامة الشهادة وإن لم يجب على الحاكم قبولها.

---

(١) في الأصل: في غير في الجملة.

مسألة: في قَبول المَراسِيل[1]

عند أَصْحابِنا يجب قبول ذلك في سائر الأعصار إذا كان المُرْسِل عدلاً، وهو قول مالك رحمه الله[2].

وقال الشافعي رحمه الله: يُقبل من مراسيل الصحابة ومَراسِيل سعيد بن المُسَيَّب[3] من التابعين، ولا يُقبل مَراسِيل غيرهم[4].

ومن الناس مَن لا يقبل المَراسِيلَ بحال[5].

---

(١) المَراسِيلُ جمع مُرسَل، والمرسل عند المحدثين: هو ترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ. أما المرسل عند علماء الأصول فقول من لم يلق النبي ﷺ: قال رسول الله، سواء التابعي أم تابع التابعي فمن بعده. «البحر المحيط في أصول الفقه» ٦/ ٣٣٨.

(٢) قال الجصاص: فإن من علمنا من حاله أنه يرسل الحديث عمن لا يوثَق بروايته، ولا يجوز حمل العلم عنه، فهو غير مقبول المراسيل عندنا، وإنما الكلام منا فيمن لا يرسل إلا عن الثقات الأثبات عنده. «الفصول» ٣/ ١٥٥، و«إحكام الفصول» ٣٤٩، و«البحر المحيط» ٦/ ٣٤٠.

(٣) سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المخزومي بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران ابن مخزوم بن يقظة، الإمام، العلم، أبو محمد القرشي، المخزومي، عالم أهل المدينة. وُلد سعيد بن المسيب بعد أن استُخلف عمر بأربع سنين. وتُوفي بالمدينة سنة أربع وتسعين، وهو ابن خمس وسبعين سنة. قالوا عنه: كان جامعاً، ثقة، كثير الحديث، ثبْتاً، فقيهاً، مفتياً، مأموناً، ورِعاً. «طبقات ابن سعد»: ٥/ ١١٩-١٤٣، «طبقات خليفة بن خياط»: ٤٢٥.

(٤) «الرسالة» ٤٦١-٤٧١.

(٥) قال الزركشي: و[المذهب] الرابع: لا تُقبل مراسيل الصحابة أيضاً، وحُكي عن الأستاذ أبي إسحاق، وحكاه القاضي أبو بكر، وابن القشيري. «البحر المحيط» ٦/ ٣٤٩.

دليلنا أنه استفاض عن الصحابة أنهم قبِلوا المَراسِيلَ وعمِلوا بها كما عملوا بالمسانيد. فمن ذلك ما رُوي عن البَرَاء بن عازب أنه قال: ما كل شيء نحدثكم به سمِعناه من رسول الله ﷺ، بل سمِعنا بعضه وحُدثنا بعضه ولكنا لا نكذب[١].

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: قال النَّبيُّ ﷺ: «لا رِبَا إلا فِي النَّسِيئَةِ»، ثم قال لما كُلم فيه: حدثني به أسامة بن زيد عن النَّبِيِّ ﷺ[٢].

ورُوي عن أبي هريرة عن / النَّبيِّ ﷺ أنه قال: «مَنْ أَصْبَحَ جُنُباً في رَمَضان فَلا صَوْمَ لَهُ»[٣]. فلما أُنكر عليه قال: حدثني به الفضل بن العباس[٤]. ونظائر ذلك كثيرة، فيجب علينا اتِّباعهم. [١٤٤/أ]

دَلِيلٌ آخَرُ: وذلك أن الرّاوي إذا كان موثوقاً بدينه وعلمه، فإنه لا يروي إلا عن من يجِب العمل بِخَبَره، كما لا يزكي إلا من تثبت عدالتُه، فجرت روايته

---

(١) الخبر أخرجه الخطيب البغدادي في الكفاية ٣٨٦، ط حيدر آباد، ١٣٥٧.

(٢) الحديث أخرجه البخاري ٣/ ٧٤-٧٥ ح ٢١٧٨، والنسائي ٧/ ٢٨١ ح ٤٥٨٠، وابن ماجه ٢/ ٧٥٨ ح ٢٢٥٧، وأحمد ح ٢١٧٦٢.

(٣) البخاري ٣/ ٢٩ ح ١٩٢٥، ومسلم ٢/ ٧٧٩ ح ١١٠٩، ومالك ١/ ٢٩٠ ح ١١، وعبد الرزاق ٤/ ١٧٩ ح ٧٣٩٦، وابن أبي شيبة ٢/ ٣٣٠ ح ٩٥٨١، والطبراني في «الكبير» ١٨/ ٢٩١ ح ٧٤٨.

(٤) الفضل بن العَبّاس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي. غزا مع رَسُول اللهِ ﷺ حنيناً، وشهد معه حجة الوداع، وشهِد غسله ﷺ، وهو الّذي كان يصب الماء على علي يومئذ. واختُلف فِي وقت وفاة الفَضل فقيل: أُصيب فِي يوم أجنادين في خلافة أبي بكر الصديق في سنة ثلاث عشرة. وقيل: مات الفَضل فِي طاعون عمواس بالشام سنة ثماني عشرة. وقيل: إنه قُتل يَوم اليرموك سنة خمس عشرة فِي خلافة عُمَر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنهُ. «الاستيعاب في معرفة الأصحاب»: ٣/ ١٢٦٩-١٢٧٠، «الإصابة»: ٥/ ٢٨٧-٢٨٨.

عن غيره[١] مجرى تعديله. فإذا كان كذلك، وهو لو عدل من روى [عنه] لوجب قبول خبره، كذلك إذا أثر عنه ولم يسمِّه.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن من يوثق بدينه، ويُحمل الْعِلْمُ عنه لا يقول: قال النَّبِيُّ ﷺ إلا وقد قطع على صِحّةِ ذلك؛ لأن الإخْبار بما [لا] يؤمَن كذبه يكون معصية، وغير جائز أن يُظن ذلك بالأئمة[٢] مثل الحسن [البصري][٣]، وإبراهيم [النَّخَعي][٤]. وإذا كان كذلك، صار المُرْسَل من هذا الوجه أقوى من المسنَد.

فإن قيل: إذا كانت[٥] مراسيل الأئمة قد قامت الحُجّة[٦] بها، فجوِّزوا النسخَ بها[٧]. إن أجزتم ذلك نقضتم ما قدتموه من امتناع جواز النَّسْخِ بِخَبَر/ [٤٠١ ظ] الْواحِدِ.

---

(١) في الأصل: غير.

(٢) في الأصل: الاية.

(٣) الحسن البصري: أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري؛ كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة. وُلد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، وتُوفي وله تسع وثمانون سنة، في سنة عشر ومِئة. كان من العلماء الزهّاد العُبّاد، وهو ممن بايع ابن الأشعث. ولما هُزم ابن الأشعث توارى الحسن حتى مات. «الفهرست»: ٢٨٣، «وفيات الأعيان»: ٢/ ٦٩.

(٤) إبراهيم النخعي: إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي أبو عمران الكوفي الفقيه، أحد الأئمة المشاهير، تابعي، رأى عائشة رضي الله عنها ودخل عليها، ولم يثبت له منها سماع. مات دون المِئة سنة ست وتسعين وهو ابن خمسين أو نحوها. «وفيات الأعيان»: ١/ ٢٥-٢٦، «تقريب التهذيب»: ٩٥.

(٥) في الأصل: كان.

(٦) في الأصل: بحجة.

(٧) في الأصل: به.

قِيلَ لَهُ: إنما جعلنا مراسيلهم بمنزلة المقطوع به من جهة الظاهر، لا أنا قطعنا عليه حقيقةً ونفينا عنه الغلط، فكيف يلزمنا مع ذلك أن نجيز النَّسْخَ به.

احتج المُخالِفُ بأن الجهل بغير الرّاوِي يمنع قبول خبره، كما يمنع من ذلك الجهل بصفته. وبأن الرّاوِي قد يروي عن الثقة، كما يروي أئمة الْعِلْم عن جابر الجعفي(١)، وأبان بن أبي عياش(٢)، وقد قيل فيهما ما قيل.

وَبِأَنَّ الشهادة على الشهادة لما لم يَجُزْ قبولها حتى يسمَّى المشهود على شهادته، كذلك هذا؛ لأن الثانيَ يخبر على الأول.

فأما الجواب عن الأول، فهو أن الجهل بصفة الرّاوي لا يمنع قبول خبره؛ لأن ظاهره الإسلام يوجب عدالته عند أبي حنيفة رحمه الله فيسقط ما تَعَلَّقَ به.

وأما الجواب عن الثاني، فهو أن الأئمة لا يَرْوُونَ إلا عن الثقات، فإن رووا عن غير ثقة بيَّنوا جرحه وكذبه.

وأما الجواب عن الثالث، فهو أن الشهادة مفارقة للخبر. ألا ترى أنه يُعتبر فيها التحمل بأن يقول: أشهد على شهادتي، فلا يُعتبر ذلك / في الحديث بأن يقول له: حدث عني، وعلى أن في الْعُلَماء من يوجب الضمان على شهود الأَصْل، فيصير كالمحكوم عليه ولا بد من تسميته. [١٤٥ و]

---

(١) جابر بن يزيد بن الحارث الجُعفي أبو عبد الله الكوفي، ضعيف من الخامسة، من أكبر علماء الشيعة. وثقه شعبة فشذ، وتركه الحفاظ. مات سنة سبع وعشرين ومِئة، وقيل: سنة اثنتين وثلاثين. «الجرح والتعديل»: ٢/ ٤٩٧-٤٩٨، «تقريب التهذيب»: ١٣٧، «الكاشف»: ١/ ٢٨٨.

(٢) في الأصل ما صورته: عباس.
أبان بن أبي عَيّاش: فيروز البصري أبو إسماعيل العبدي، متروك من الخامسة، مات في حدود الأربعين. قال النسائي: لَيسَ بِثِقة. «الجرح والتعديل» ٢/ ٢٩٥-٢٩٦، «تقريب التهذيب»: ٨٧، «المغني في الضعفاء»: ١/ ٧.

مسألة: في أن ما يَعُمُّ فرضه[١] لا يُقبل فيه خَبَرُ الْواحِدِ

ذهب أصحابنا إلى ذلك[٢].

وقال الشافعي: نقبل ذلك[٣]، نحو ما رُوي في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم[٤].

دليلنا أن ما يعم فرضه سائر المكلفين فلا بد من توقيف من جهة النَّبِيِّ ﷺ للكافة على حكمه؛ لأنه لا يَجُوزُ أن يترك النَّبِيُّ ﷺ تعريف ما لا يُعرف إلا من جهته. ومتى وقف الكافة عليه، فإن فعله يكون شائعاً مستفيضاً، يجب[٥] استفاضة ذلك فيهم. فإذا لم يروه[٦] [إلا] الآحاد، علمنا أنه لا يخلو من كونه منسوخاً أو كونه غير صحيح في الأَصْل، ولا يلزمنا قبوله.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن عُمُوم فرضه يَقْتَضِي ظهور فعله فيهم، فما يظهر فعله في الكافة لا يقبل إخبار الواحد في حدوث فتنة عظيمة في الجامع يوم الجمعة وقت صعود الإمام المنبر؛ لأن ما هذه حاله[٧] من الأَخْبار يشترك في/ معرفته

(١) فرضه: أي افتراضه، وتقديره يعني إذا أخبر بما يكثر عند السامع تقدير حصوله.

(٢) «الفصول» ٣/ ١١٤.

(٣) «شرح اللمع» ٢/ ٦٠٦.

(٤) تُنظر المسألة في: «العدة» ٣/ ٨٧٨-٨٨٠.

(٥) في الأصل ما صورته: بحيث.

(٦) في الأصل: يرووه.

(٧) في الأصل: حالصة

الجماعات الكثيرة، فلا يُقبل فيه قول الآحاد. ولهذا المعنى لم يقبَلِ النَّبيُّ ﷺ خبرَ ذِي اليَدَيْن حِين أخبرهُ بالسَّهْوِ[1] في صلاته حتى أخبرهُ معه جماعة.

إن قيل: قد قبلتم أخبار الآحـاد في وجوب الوتر وتكبيرة الافتتاح والمضمضمة والاستنشاق في الجنابة، وهو مما يَعُمُّ البَلْوَى به، فما أنكرتم مثله في كل موضع؟

قِيلَ لَهُ: إن الأَخْبار التي وردت فيما ذكرته هي أخبار تواتر؛ لأن الناس لم يختلفوا في أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قد فعل الوتر، وتكبيرة [الافتتاح]، وتمضمض واستنشق في الجنابة، وإنما اخْتَلَفُوا في الوُجُوبِ والنَّدْبِ، فَتَأَوَّلَهُ بعضهم على النَّدْبِ، وحَمَلَهُ أصحابنا على الوُجُوبِ. وما هذه حاله من صفات العبادات، يَجُوزُ إثباته بِخَبَر الْواحِدِ إذا كان ما ورد تلقته الأمة بالقبول.

* * *

(١) في الأصل: بالشهود.

مسألة: في أن ما تَعُمُّ الْبَلْوَى به لا يُقبل فيه خَبَرُ الْواحِدِ[١]

نحو الوضوء من مس الذكر[٢]، ومس المرأة[٣]، والوضوء مما مسته

---

(١) قال السرخسي: وأما القسم الثالث، وهو الغريب فيما يعم به البلوى، ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به، فإنه زيف؛ لأن صاحب الشرع كان مأموراً بأن يبين للناس ما يحتاجون إليه، وقد أمرهم بأن ينقُلوا عنه ما يحتاج إليه من بعدهم. فإذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم، وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة، فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو منسوخ. «أصول السرخسي» ١/٣٦٨.

(٢) حديث: «مَن مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوضَّأ»، أخرجه أبو داود ١/٤٦ ح ١٨١، والترمذي ١/١٢٦ ح ٨٢، والنسائي ١/١٠٠ ح ١٦٣، وابن ماجه ١/١٦١ ح ٤٧٩، ومالك ١/٤٢ ح ٥٨، والدارقطني ١/٢٧٣ ح ٥٤٥.

(٣) الوضوء من مس المرأة هو مذهب الشافعي، وقد خالفه الحنفية في ذلك.

جاء في الأم: قال الشافعي: قال الله تبارك وتعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] الآية. قال الشافعي: فذكر الله عز وجل الوضوء على من قام إلى الصلاة، وأشبه أن يكون من قام من مضجع النوم وذكر طهارة الجنب ثم قال بعد ذكر طهارة الجنب ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣] فأشبه أن يكون أوجب الوضوء من الغائط وأوجبه من الملامسة، وإنما ذكرها موصولة بالغائط بعد ذكر الجنابة فأشبهت الملامسة أن تكون اللمس باليد والقبلة غير الجنابة. أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال: قبلة الرجل امرأته وجسها بيده من الملامسة، فمن قبّل امرأته أو جسها بيده فعليه الوضوء.

قال الشافعي: وبلغنا عن ابن مسعود قريب من معنى قول ابن عمر، وإذا أفضى الرجل بيده إلى امرأته أو ببعض جسده إلى بعض جسدها لا حائل بينه وبينها بشهوة أو بغير شهوة =

النار[1]، وما يجري هذا المجرى من الأخبار.

وقال أَصْحابُ الشَّافِعِيِّ: يُقبل ذلك[2].

دليلنا أن ما تَعُمُّ الْبَلْوَى به فلا بد من توقيف من النَّبيِّ ﷺ على حكمه؛ إذ ليس بعضهم / بمعرفة ذلك والْعِلْم به أولى من بعض. فإذا وجدنا ما هذه صفته لم ينقُله إلا الآحاد، علِمنا أنه لم يكن من توقيف عليه للكافة، فلا يُقبل خَبَرُ الْواحِدِ فيه.

ويُبَيِّنُ ذلك أيضاً ما قدمناه، أن ما يظهر فعله للكافة لا يُقبل فيه خبرُ الواحد؛ كالإخْبار عن فتنة عظيمة في الجامع يوم الجمعة، أو بعرفات يوم عرفة. وإذا كان كذلك، كان عُمُوم البلوى بالشيء يَقْتَضِي ظهور حكمه للكافة، فلم يَجُزْ أن يُقبل فيه خَبَرُ الْواحِدِ.

*فإن قيل: كيف قبلتم خَبَرَ الْواحِدِ *[3] في أقل مُدة الحَيْضِ وأكثره مع عُمُومه مع بلوى النساء به، وقبلتم خَبَر الْواحِدِ في الْقَهْقَهةِ في الصلاة[4] وفي

= وجب عليه الوضوء ووجب عليها، وكذلك إن لمسته هي وجب عليه وعليها الوضوء. «الأم» للشافعي ١/ ٢٩-٣٠.

(١) روى مسلم عن خارِجَةَ بنِ زَيدِ الأنصاريِّ أنَّ أباهُ زَيدَ بنَ ثابتٍ قالَ: سَمِعتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «الوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ» ١/ ٢٧٢ ح ٣٥١، وأحمد ح ٧٦٧٥.

وعن أبي هريرة: سمعتُ رسول اللهِ ﷺ يقولُ: «تَوَضَّؤُوا مِمَّا مَسَّتهُ النَّارُ». أحمد ح ٩٥١٩، والطبراني في «الكبير» ٢٣/ ٢٣٧ ح ٤٦٢.

(٢) وهو مذهب الشافعية والمالكية وعامة الفقهاء. «شرح اللمع» ٢/ ٦٠٦، و«التمهيد» ٣/ ٨٦، و«شرح تنقيح الفصول» ٣٧٢.

(٣) إلحاق من الحاشية.

(٤) روى عبد الرزاق عن عَن أَبِي العالِيةِ الرِّياحِيِّ: أنَّ رَجُلًا أعمَى تَرَدَّى فِي بِئرٍ، والنَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي بِأصحابِهِ، فَضَحِكَ بَعضُ مَن كانَ يُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَن ضَحِكَ =

الرُّعافِ[1]، وما يجري هذا المجرى؟

قيل: ليس الْأَمْر على ما ظننت؛ وذلك أن [ما] يعم به بلوى النساء في الحيض هو المعتاد المتعارف منه، وهو ستة أيام أو[2] سبعة؛ لأن المرأة ترى أقل الحيض أو أكثره نادراً. وقد ورد النقل المُتواتِر في المعتاد[3] من الحيض، وتلقاه الْعُلَماءُ بالقبول.

وأما الْقَهْقَهةُ والرُّعافُ فإن ذلك لا يَعُمُّ البلوى به[4].[5].

ألا ترى أن أكثر الناس لا يوجد منهم ذلك، فلم يكن هذا من قَبيل الذي منعنا قبول خَبَر الْواحِدِ به. فإذا كان كذلك، بانَ أنَّ ما اعترض به المُخالِفُ غير قادحِ فيما ذهبنا إليه.

= مِنكُم فَلْيُعِدِ الصَّلاةَ»، ٢/ ٣٧٦ ح ٣٧٦١.

قال ابن حجر: قال ابن عدي: الحديث حديث أبي العالية وبه يُعرف، ومن أجله تكلم الناس فيه. كأنه يشير إلى قول الشافعي: حديث أبي العالية الرياحي رياح. وقال الحاكم في علوم الحديث: أراد بذلك حديث القهقهة فقط. وقال البيهقي في المعرفة: أراد ما يرسله أبو العالية، لا ما يوصله. «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» ١/ ٣٧.

وأخرج الدارقطني عَن أَبِي المَلِيحِ بنِ أُسامةَ، عَن أَبِيهِ، قالَ: بَينا نَحنُ نُصَلّي خَلفَ رَسُولِ اللهِ ﷺ إذ أقبَلَ رَجُلٌ ضَريرُ البَصَرِ، فَوقَعَ فِي حُفرةٍ، فَضَحِكنا مِنهُ، فَأَمَرَنا رَسُولُ اللهِ ﷺ بِإعادةِ الوُضُوءِ كامِلاً وإعادةِ الصَّلاةِ مِن أَوَّلِها. ١/ ٢٩٦ ح ٦٠١.

(١) أخرج الدارقطني عَنِ ابنِ جُرَيجٍ، عَن أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قالَ: «إذا رَعَفَ أَحَدُكُم فِي صَلاتِهِ أو قَلَسَ فَلْيَنصَرِف فَلْيَتَوَضَّأْ، وليَرجِع فَلْيُتِمَّ صَلاتَهُ عَلَى ما مَضَى مِنها ما لَم يَتَكَلَّم». ١/ ٢٨٣ ح ٥٧٠.

(٢) في الأصل: و.

(٣) في الأصل: المعاد.

(٤) غير واضحة في الأصل.

(٥) الدارقطني ١/ ١٥٣، ١٦١-١٧٠.

مسألة: / رُوي عن أبي يوسف أن خَبَر الْواحِدِ يُقْبَلُ في إثبات الحَدِّ ابتداءً

[١٤١ ظ]

وإليه ذهب أبو بكر الرّازي(١)، وحُكيَ عن أبي الحسن الكرخي أن خَبَرَ الْواحِدِ لا يَجُوزُ قبوله في إثْباتِ الحدود وما يجري مجراها مما تُسقِطه الشبهة(٢).

والدَّلِيلُ على صِحّةِ هذا القول، أن الحدود موضوعة في الأَصْل على أن الشبهة تُسقِطها، وخَبَر الْواحِدِ لا يوجب الْعِلْمَ(٣)، فلم يَجُزْ لنا إيجابُ الحد به؛ لأنا متى عدمنا الْعِلْم بثبوت الحد الذي ورد به خَبَرُ الْواحِدِ، فأقل أحوال ذلك أن يصير بمنزلة حصول شبهة فيه، فيمنع من ثبوته.

إنْ قالَ قائِلٌ: يلزمكم على هذا ألَّا تحكموا بالحدِّ على رجلٍ بعينه بشهادة الشهود؛ لأن شهادتهم لا تُوجِب الْعِلْم، وإنما توجب عليه الظن، فيصير عدم الْعِلْم بثبوت الحد عليه بمنزلة حصول شُبهة فيه، فيمنع من ثبوته، فلما بطل ذلك باتِّفاقٍ، علمنا أنه لا معتبَر بما ذكرتموه من خَبَر الْواحِدِ.

---

(١) وهو قول الشافعية والحنابلة. «الإحكام» ٢/ ١٦٨.

(٢) قال السرخسي: وأما ما يندرئ بالشُّبُهاتِ فقد رُوِيَ عَن أبي يُوسُف رَحمَه الله فِي «الأمالي» أن خبر الواحِد فِيهِ حجّة أيضاً، وهُو اختيار الجَصّاص رَحمَه الله. وكانَ الكَرخِي رَحمَه الله يَقُول: خبر الواحِد فِيهِ لا يكون حجّة. «أصول السرخسي» ١/ ٣٣٣-٣٣٤.
تنظر المسألة في: «المعتمد» ٢/ ٥٧٠-٥٧٣.

(٣) في الأصل: عليه الظن، ثم شطب عليها، وكتب في الحاشية: العلم.

قِيلَ لَهُ: إن الْحُكْم بالشهادة ثابت من طريق موجب للعلم، وهو الْإِجْماع ونص القرآن. وليس كذلك الْحُكْم الذي يرد به خَبَر الْواحِدِ؛ لأنه لم يثبت من طريق يوجب الْعِلْم.

فإن قيل: أليس[1] خَبَر الْواحِدِ يثبت قبوله من جهة إجماع الصحابة، وهو يوجب العمل، فهلا أثبتم الحد به.

قيل: إن خَبَرَ الْواحِدِ وإن كان وُجُوبُ[2] العمل به ثابتاً / بإجماع الصحابة على ما حكيت، فإن إجماعهم إنما أثبتناه باستدلال يوجب عليه الظن، ليس أنه قد وُجد منهم صريح إجماعهم على ذلك حتى يكون موجباً للعلم. وأما الشهادة فإنها ثابتة بالإجْماع والنص الصريح الموجبين للعلم؛ فلذلك افترقا. [١٤١/ب]

فإن قيل: قد قبِلتم شهادة الكفار بعضهم على بعض في الحدود، وإن لم تكن شهادتهم ثابتة من جهة الإجْماع الموجب الْعِلْمَ، فما أنكرتم مثله في خَبَر الْواحِدِ؟

قِيلَ لَهُ: الإجْماع قد حصل على أن النَّبِيَّ ﷺ رجم اليهوديَّين بشهادة اليهود، وإنما اخْتَلَفُوا في أنه عليه السلام رجمهم بحكم التوراة أو بحكم شريعته[3].

وإذا كان كذلك، كان إيجابُ الحد عليهم بشهادة بعضهم على بعض ثابتاً من جهة الجملة، [و] من جهة الْإِجْماع الموجب للعلم.

---

(١) في الأصل: ليس.

(٢) في الأصل: وجب.

(٣) سبق تخريجه ص٢٢٤.

واحْتَجَّ أبو يوسف بأنه ليس في ذلك إثباتها على إنسان بعينه، ألا ترى أنه يَجُوزُ إثْباتُ موضع الحد باستدلال وإن لم يَجُزْ إثباته على إنسان بعينه كذلك هذا.

والجواب أن الحد الذي نثبت موضعه استدلالاً، قد ثبت في الأَصْل قطعها وثبوتها[1]، وليس كذلك ما اختلفنا فيه؛ لأن في[2] إثباته ابتداءً كالخَبَر الْواحِدِ فلا يَجُوزُ.

* * *

(١) في الأصل ما صورته: هويتها.

(٢) في الأصل: فيه.

مسألة: عندنا أن خَبَرَ الْواحِدِ/ والقياس إذا تعارضا في حُكم واحد كان خَبَرَ الْواحِدِ أولى[1]

[١٤١/ ص]

دليلنا إجماع الصحابة، فمن ذلك ما رُوي عن عمر أنه قال في خبر حمل بن مالك بن النابغة في الجنين[2]: «كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سُنة عن رسول الله ﷺ». وفي بعض الألفاظ: «لولا ما رواه لكان رأينا فيه غير ذلك»[3].

وقال ابن عمر: كنا لا نرى في المخابرة بأساً، حتى أخبرَنا رافع بن خَديج أن النَّبِيَّ ﷺ نهى عنها فتركناها[4]. وكانت الحادثة إذا حدثت سأل بعضهم بعضاً عن سُنة رسول الله ﷺ، فإن لم يجدوها فزِعوا إلى القياس.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن الخبر أَصْل في نفسه، وليس بمَقيس على غيره، فأشبه الخبر المُتَواتِرِ والْإِجْماع.

فإن قيل: إنما قُدمت هذه الأصول على القياس لأنها تُوجِب الْعِلْم، وليس

---

(١) وإليه ذهب الشافعية وأصحاب الحديث. وذهب مالك إلى تقديم القياس. وذهب عيسى بن أبان إلى أنه إذا كان الرّاوِي ضابطاً عالماً غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس، وإلا فهو موضع اجتهاد. تراجع المسألة في: «الإحكام» ٢/ ١٦، و«شرح اللمع» ٢/ ٦٠٩-٦١٤.

(٢) في الأصل: الخبر.

(٣) الخبر سبق تخريجه ص٢٥٧.

(٤) أخرج الخبر بألفاظ متقاربة مسلم ٣/ ١١٧٩ ح ١٥٤٧، والنسائي ٧/ ٤٨ ح ٣٩١٧، وابن ماجه ٢/ ٨١٩ ح ٢٤٥٠، وابن أبي شيبة ٤/ ٣٧٩ ح ٢١٢٥٤، وأحمد ح ١٧٢٨٠، والطبراني في «الكبير» ٤/ ٢٤١ ح ٤٢٤٩.

كذلك خَبر الْواحد؛ لأن الْعلْم لا يقع لنا بموجبه.

قِيل لَهُ: لا معتبر بوقوع الْعلْم فيما ذكرت، ألا ترى أن موجب العقل في باب الإباحة والْحظْر يوجب[1] الْعلْم ويدفعه مع ذلك القياس وخَبرُ الْواحِد، وإن كانا لا يوجبان الْعِلْم.

دَليلٌ آخَرُ: هو أن الخبر مما يؤدي إلى الْعلْم إذا كثر المخبرون، والقياس لا يؤدي / إلى الْعلْم وإن كثْرت وجوه الشبه فيه. فإذا كان كذلك فما[2] يؤدي إلى الْعِلْم بحال أولى مما لا يؤدي إليه.

واحْتَجَّ الْمُخالِفُ أن خبَرَ الْواحِدِ يمنع من العمل به أربعة أشياء:

- كونه منسوخاً.
- وكونه كذِباً.
- كون المخبر به فاسقاً.
- وكونه خطأً.

والقياس يمنع العمل به وجه واحد:

- كونه خطأً.

وَبِأنَّ القياس لا يَصِحُّ فيه معنى الحقيقة والمجاز والإجمال، والخبر يصح فيه ذلك.

وَبِأنَّ القياس يصح حصول الْإِجْماع على موجبه، وخَبَرُ الْواحِدِ لا يَصِحُّ ذلك فيه؛ لأنهم إذا جمعوا على موجبه انكشف أنه لم يكن خبر واحد في

---

(١) في الأصل: فوجب.

(٢) في الأصل: ما.

الأَصْل؛ لأنهم لا يجمِعون إلا على ما قامت الحُجّة ثم ضعف النقل، فكان الْإِجْماع فيرويه الواحد.

فأما الجواب عن الأول فهو أن ما يوجب رد الخبر لا يقع الترجيح به، وإنما يقع الترجيح بما يوجب القبول والإثبات. ألا ترى أن الراوِيين إذا كان أحدهما فاسقاً معقلاً، والآخر فاسقاً فقط، لا يرجح خبر أحدهما على الآخر، كلا الْأَمْرين يوجب الرد، فلا معنى للقلة والكثرة فيه. ولو كان أحد الخبرين أكثر رواة جاز أن يرجع به؛ لأن ذلك يوجب القوة ويلزم القبول. فبان بهذا أن يرجح القياس على خَبَر الْواحِدِ فيما يوجب الرد لا معنى له.

[١٤٩/ ض] / جواب آخر: وهو أن هذا يوجب أن يكون خَبَر الْواحِدِ مقدماً على القياس المستنبط من خَبَر الْواحِدِ؛ لأن الخطأ فيه يَجُوزُ من خمسة أوجه، الأربعة التي ذكرها في خَبَر الْواحِدِ، والخامس ما ذكره في القياس فهو الخطأ فيه. وإذا كان كذلك، كان هذا الاعتبار موجباً لكون الخبر أولى من القياس.

وأما الجواب عن الثاني، فهو أنه يبطل بنص القرآن والسنة الْمُتَواتِرة؛ لأن الحقيقة والمجاز والإجمال والاحتمال يصح فيهما، وهو مع ذلك أولى من القياس.

وأما الجواب عن الثالث، أن الْإِجْماع يحصل على الْحُكْم الذي اقتضاه القياس، لا على القياس نفسه، فكيف يرجح القياس على خَبَر الْواحِدِ بذلك.

* * *

مسألة: في الصَّحابِي إذا روى خبراً ثم عمل بخِلافه

كان الشيخ أبو بكر الرّازِي يقول: إن ذلك على وجهين[1]:

ـ إن كان ما رواه محتملًا للتأويل، فلا يُلتفت إلى تأويل الصَّحابِي. / وذلك [١٤٩و] مثل ما رواه ابن عمر في خيار المتبايعين، وحَمَلُهُ على الافتراق بالأبدان، فلم يعلم على [وجه] تأويله[2].

ـ والوجه الآخر: أن يكون غير محتمل للتأويل، فعمل الرّاوِي [بخِلافه]، وحكى ذلك على أنه قد علم نسخه. وحكى ذلك عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله.

وحكى غيره من أَصْحابِنا عنه أن الأخذ بما رواه عن النَّبِيِّ ﷺ أولى بما عمل به من غير تفصيل.

وقال بعض أَصْحابِ الشّافِعِيِّ: الأخذ بما عمل به الصَّحابِي[3] أولى من الأخذ بما رواه[4].

دليلنا أن قول النَّبِيَّ ﷺ حُجّة في نفسه، ويجب العمل به بمجرده ما لم يمنع منه مانع. وفعل الصَّحابِي مجرده لا حُجّة فيه، ولا يجب العمل به، فلا يَجُوزُ تقديم فعله على ما رواه.

---

(١) «الفصول» ٣/ ٢٠٣.

(٢) الحديث سبق تخريجه ص١٦١.

(٣) في الأصل: من الصحابي.

(٤) «المعتمد» ٢/ ٦٧٠، و«التبصرة» ٣٤٣.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأن الواجب حسن الظن بالصَّحابِي[1]، فإذا روى خبراً وعمل غيره، فالواجب أن يحكم بأن ما رواه قد عَلم نسخه، أو عَلم أن مراد النَّبيِّ ﷺ غير ظاهره، أو أنه خرج ذلك على سبب فيكون مقصوراً عليه.

الجواب: أن الصَّحابِي له الاجتهاد في كون الخبر ثابت الْحُكْم أو هو منسوخ، فإذا أداه اجتهادُه إلى أنه منسوخ لم [يكن] مخطئاً في ذلك، وإن كان لا يَلزَمُنا اتِّباعُه.

[١٥٠ ظ] وأما علمه بمراد النَّبِيِّ صلى الله / عليه وسلم؛ فالجَوابُ عنه: لو كان كذلك، لوجب أن ينقل إلينا ما علمه من مراده، كما نقل إلينا ما سمعه من لفظه. وكذلك كان يجب أن ينقل إلينا السبب الذي خرج عليه كلامه، كما نقل *إلينا متن*[2] الكلام، ليعلم أنه غير مطلق. ولما لم ينقل ذلك، علمنا أن الكلام خرج مطلقاً.

* * *

(١) في الأصل: الصحابة.

(٢) في الأصل ما صورته: التافس.

مسألة: في أن ظاهر الآية أولى من تفسير الصَّحابِي

كان أبو الحسن الكرخي يقول: الواجب العمل بظاهر الآية والخبر دون تفسير الصَّحابِي لهما[١].

وقال بعض أَصْحابِ الشَّافِعِيِّ: العمل بتفسير الصَّحابِي لها أولى[٢].

دليلنا أن الآية والخبر حجتان في أنفسهما إلا أن يمنع منه مانع، وقول الصَّحابِي ليس بحُجّة، فلا يُترك به ظاهر الآية والخبر. وليس كذلك تفسير النَّبيِّ ﷺ للآية؛ لأنه أولى؛ لأن قول النَّبيِّ ﷺ حُجّة في نفسه. ألا ترى إلى قوله: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤].

واحْتَجَّ المُخالِفُ أن الصَّحابِي قد شاهد الحال وما يَدُلُّ عليه، فيَجُوزُ أن يكون علِم مراد النَّبيِّ ﷺ.

والجواب أنه لو كان كذلك، لوجب أن ينقله إلينا كما يجب أن ينقل ما نص النَّبيُّ ﷺ، فلما لم ينقل ذلك، علمنا أنه لم يعلم مراد النَّبِيّ ﷺ، وأن حاله في غير ذلك كحال غيره.

---

(١) «أصول السرخسي» ١/ ٣٨٠. وهو مذهب الشافعي وأكثر الفقهاء. ونقل الآمدي قول الشافعي: كيف أترك الخبر لأقوال أقوام لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث. «الإحكام» ٢/ ١٦٥.

(٢) يُنظر حول هذه المسألة: «البحر المحيط» ٦/ ٢٩٠-٢٩١، و«التحبير شرح التحرير في أصول الفقه» ٥/ ٢١٢٥-٢١٢٦، و«مختصر التحرير» ٢/ ٥٦٠-٥٦٢.

[١٥٠/و]

/ مسألة: إذا قال الصَّحابِي: أُمرنا بكذا ونُهينا عن كذا

فلا يَجُوزُ أن يُضاف ذلك إلى النَّبِيّ ﷺ، وكذلك إذا قال: يرخَّص في كذا[١].

وجه القول الأول: هو أن الْأَمْر والنَّهْي والسنة لا تختص برسول الله ﷺ دون غيره، ألا ترى إلى قوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، فأمر باتِّباع أمر الولاة كما أمر باتِّباع أمر الله وأمر نبيه.

وقال النَّبِيّ ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفاءِ الرّاشِدِينَ من بعدي»[٢]، وقال: «مَن سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً، فله أجرُها وأجرُ مَن عمِل بها إلى يومِ القيامةِ»[٣].

---

(١) قال السرخسي: واختلف العلماء فِي فصل من هَذا الجِنس، وهُو أن الصَّحابِيّ إذا قالَ: أُمرنا بِكَذا، أو نُهينا عَن كَذا أو السّنة كَذا فالمَذهَب عندنا أنه لا يفهم من هَذا المُطلق الإخبار بِأمر رَسُول الله عَلَيهِ السَّلام، أو أنه سنة رَسُول الله. ونقل ابن برهان عن الكرخي قوله: اللفظ محتمِل ومتردد بين سنة رسول الله ﷺ، وبين سنة الخلفاء الراشدين. «أصول السرخسي» ١/ ٣٨٠، «الوصول» ٢/ ١٩٧.

وذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار إلى أن ذلك يفيد أن الآمر هو رسول الله ﷺ. «المعتمد» ٢/ ٦٦٧، و«التمهيد» ٣/ ١٧٧.

(٢) ابن ماجه ١/ ١٥ ح ٤٢، والطبراني في «الكبير» ١٨/ ٢٤٨ ح ٦٢٢، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١٠/ ١٩٥ ح ٢٠٣٣٨.

(٣) الحديث أخرجه مسلم ٢/ ٧٠٤ ح ١٠١٧، والنسائي ٥/ ٧٥ ح ٢٥٥٤، وابن ماجه ١/ ٧٤ ح ٢٠٣، وابن ابي شيبة ٢/ ٣٥٠ ح ٩٨٠٢.

فأثبت لغيرِه سنةً كما أثبت لنفسه. وإذا كان كذلك، فلا[1] يُضاف ما يجري هذا المجرى إلى النَّبِيّ ﷺ.

ووجه القول الآخر: أن الْأَمْر بالشَّرْعِيّات إنما يحسُن لما فيها من المصالح، فإذا قال الصَّحابِي: أُمرنا بكذا، أوجب ذلك أن يُضاف إلى مَن ليست هذه حاله، فيجب أن يكون ذلك مضافاً إلى رسول الله ﷺ، ويصير كأنه قال: أمرنا رسول الله ﷺ[2].

فإن قيل: فهلّا حملتم قول الصَّحابِي: «أُمرنا/ بكذا» على أنه أراد به إجماع الأمة، وهو حُجّة. [١٥١ ط]

قِيلَ لَهُ: في زمان رسول الله ﷺ لا حُجّة في الْإِجْماع، وقول الصَّحابِي: «أُمرنا بكذا» ليس فيه أنهم أُمروا بعد وفاة رسول الله ﷺ، ولا يَجُوزُ حَمْلُهُ [على] ما ذكرتَ.

* * *

(١) في الأصل: أن.

(٢) قال أبو الطيب الطبري الشافعي، معاصر الصيمري، في قول الراوي: أمرنا رسول الله ﷺ بكذا: وجب حمله على الوجوب. «البحر المحيط في أصول الفقه» ٣/ ٢٩٩.

مسألة: إذا وجد في كتابه حديثاً مكتوباً بخطه وهو لا يذكره

فإن أبا يوسف روى عن أبي حنيفة أنه لا يَجُوزُ أن يحدث به. وقال أبو يوسف ومحمد: له ذلك[١].

وأما إذا وجد شهادته في كتاب بخطه وهو لا يذكرها، لم يَجُزْ له أن يشهد به عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد يَجُوزُ ذلك[٢].

لأبي حنيفة أن الإخبار بما لا نأمن [من] المحدث أن يكون كذباً كالإخْبار بما يعلم أنه كاذب فيه في القبح، فإذا لم نُجِز أحدهما لم نجز الآخر.

فإن قيل: هذا يَقْتَضِي ألَّا تصح رواية الأعمى ورواية مَن سمِع من زوجات رسول الله ﷺ [من] وراء حجاب؛ لأنه لا يأمن الكذب، وذلك لأن السَّمْعَ[٣] سببه الصوت.

قِيلَ لَهُ: القياس ألَّا يَصِحَّ حديثه كما لا تصح شهادته، إلا أن الأمة أجمعت على جواز رواية الأعمى، ورواية خبر [مَن] روى[٤] عن زوجات رسول الله ﷺ، فسلمنا ذلك الْإِجْماع[٥]، وبقِي الأَصْل الذي ذكرناه بحاله.

---

(١) «أصول السرخسي» ١/ ٣٥٨.

(٢) ينظر: «أصول السرخسي» ١/ ٣٥٨، و«التمهيد» ٣/ ١٦٩.

(٣) في الأصل: الصوت.

(٤) في الأصل: وروى.

(٥) في الأصل: الاجتماع.

ويَدُلُّ على ذلك أيضاً أنه لا خلاف أن الشهادة على هذا الوجه لا تصح، فيجب ألَّا يَصِحَّ / حديث على هذا الوجه أيضاً؛ لأن كل واحد منهما يقْتَضِي مشهوداً به ومخبراً عنه. فإذا كان تجويز الكذب يمنع من أحدهما، وجب أن يمنع من الآخر.

فإن قيل: بينهما فرق، وذلك أنه لا تُقبل شهادة الأعمى والمحدود في القذف، وإن تاب تُقبل روايتهما،

قِيلَ لَهُ: هما وإنِ افترقا من هذا الوجه، فإنهما يستويان من وجه آخر.

وأما الشهادة فالوجه فيها[1] ما ذكرنا. ويَدُلُّ عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦]، وقوله: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فجعل من شرط الشهادة الذكرَ والْعِلْمَ.

ويَدُلُّ على ذلك أن الإنسان قد يكتب الشيء على وجه التجويد للخط وعلى وجوه أخرى، فلا يَدُلُّ ذلك على صِحّةِ المكتوب.

* * *

(١) في الأصل: فيه.

مسألة: فيمَن قرأ حديثاً على غيره

ثم قال له: أرويه عنك؟ قال: نعم، فإنه يَجُوزُ له أن يقولَ: حدثَني وأخبرَني وسمعتُه من فلان، وهذا قول أَصْحابِنا ومالك[١].

وقال بعضهم: لا يَجُوزُ له ذلك، ولكن يقول: قرأته على فلان[٢].

دليلنا أن قول المقرَأ عليه «نعم» جواب عن سؤال القارئ، فيصير السُّؤالُ مضمَراً فيه، فيصير كأنه حدثه بما علمه[٣]، فيقوم قوله «نعم» مقام خبره. ألا ترى الحاكم إذا سأل المدعَى عليه عن دعوى المدعي: هل عليك الحق الذي ادعاه؟ فقال: نعم، كان ذلك إقراراً، وجاز للقاضي أن / يقول: أقرّ عندي له بالحق. [٣٠ـ]

وكذلك الشهود إذا قالوا للمشهود عليه: نشهد عليك بما في هذا الكتاب، فقال: نعم، قام ذلك مقام قوله: اشهدوا علي بما في هذا الكتاب. فوجب أن يكون قول المقروء عليه: «نعم» بمنزلة الإخْبار [بما] قُرِئ[٤] عليه وحدثه به.

فإن قيل: قوله: «حدثني» و«أخبرني» يَقْتَضِي أن يكون المقروء عليه فعل

---

(١) «الفصول» ٣/ ١٩١.

(٢) للمزيد حول هذه المسألة، يُنظر: «العدة» ٣/ ٩٧٧ وما بعدها، و«المحصول» ٤/ ٤٥٢، و«شرح تنقيح الفصول» ٣٧٧، و«نفائس المحصول» ٧/ ٣٠١٢-٣٠١٣.

(٣) في الأصل: عليه.

(٤) في الأصل: اقرى.

التحديث[1] والإخْبار، فإذا لم يوجد منه ذلك لم يجز للقارئ أن يقول: حدثني وأخبرني.

قِيلَ لَهُ: قد بَيَّنّا أن قوله: «نعم» بمنزلة فعله للإخبار والتحديث[2].

فإن قيل: لا يَجُوزُ أن يكون قوله: «نعم» في الِاسْتِثْناء[3] بمنزلة «نعم» في الِاسْتِفْهامِ؛ لأنه في الِاسْتِفْهامِ خبر عما استفهم، [و] في الاستئذان أمر بما استؤذن فيه، والْأَمْر بالشيء لا يكون خبراً على المَأْمُورِ به.

قِيلَ لَهُ: فينبغي أن يكون إذا قرأ عليه الحديث، ثم قال له: [أرويه] كما قرأته عليك، فقال: نعم، يَجُوزُ[4] له أن يقول: حدثني وأخبرني؛ لأن قوله: «نعم» هو جواب الِاسْتِفْهامِ، وهو خبر، فينبغي أن يقول: حدثني وأخبرني. فإذا ثبت في قوله كما: قرأته عليك، ثبت ذلك في قوله: رواية عنك؛ لأن أحداً لا يفصل بينهما.

* * *

---

(١) في الأصل: الحديث.

(٢) في الأصل: الحديث.

(٣) في الأصل: الاستثناء أن.

(٤) في الأصل: أن يجوز، والظاهر أن الزيادة من الناسخ.

مسألة: في الرجل يقول لغيره: هذا حديثي فحدِّثْ به عني

قال أبو حنيفة وأبو يوسف: لا يَجُوزُ ذلك، وقال غيرهما: يَجُوزُ[١].

[٣٢/ ب] وجه قولهما أنه لم يوجد منه الحديث بذلك، ولا ما هو / في معناه، فلا يَجُوزُ له أن يقول: حدثني وأخبرني. [و] لا تشبه[٢] هذه المسألة الأولى؛ لأن القراءة عليه والْأَمْر بروايته عنه قام مقام إخباره عنه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون قوله: هذا حديثي فاروِه عني، بمنزلة أن يحدث بذلك. ألا ترى أن إقراره بالبيع بمنزلة البيع نفسه. وقلتم: إنه يَجُوزُ للشاهد أداء ما سمع إقراره بالبيع أن يشهد عليه أنه باع ذلك الشيء.

قِيلَ لَهُ: الإقرار بالبيع إخبار عن وقوع العقد، والإقرار بالحديث بوقوع الحديث منه، وإنما إضافة الحديث إلى نفسه، فلذلك افترقا.

وذكر الشيخ أبو بكر الرّازِي أنه إذا قال: ما في هذا الكتاب حديثي فاروِه عني، على أنهما كانا علِما ما فيه، جاز أن يرويَه عنه، فيقول: حدثني وأخبرني، كما إذا كان صكّاً بين يدي شاهدين وهما ينظران فيه، ثم قال: اشهدا عليَّ بما فيه أنه يَجُوزُ ذلك، وأما إذا لم يعلما ما فيه لم يَجُزْ أن يشهدا عليه *ولم يَجُزْ لهما أن يحدثا*[٣] بما فيه.

---

(١) تراجع المسألة في: «أصول السرخسي» ١/ ٣٧٦-٣٧٧، و«الإحكام» ٢/ ٩٠.

(٢) في الأصل: شبهة.

(٣) في الأصل: ولم يجز له أن يحث بما فيه.

مسألة: في الإجازةِ والمُناوَلةِ والمُكاتَبةِ[1]

عند أَصْحابِنا لا يَجُوزُ له أن يقول في شيء من ذلك في يد من شهد له

(١) الإجازة: من أقسام طرق نقل الحديث وتحمله، وهي متنوعة أنواعاً:
أولها: أن يجيز لمعين في معين، مثل أن يقول: «أجزت لك الكتاب الفلاني» أو «ما اشتملت عليه فهرستي هذه»، فهذا على أنواع الإجازة المجردة عن المناولة.
النوع الثاني من أنواع الإجازة: أن يجيز لمعين في غير معين، مثل أن يقول: «أجزت لك، أو لكم جميع مسموعاتي، أو جميع مروياتي» وما أشبه ذلك. فالخلاف في هذا النوع أقوى وأكثر، والجمهور من العلماء من المحدثين والفقهاء وغيرهم على تجويز الرواية بها أيضاً، وعلى إيجاب العمل بما رُوي بها بشرطه، والله أعلم.
النوع الثالث من أنواع الإجازة: أن يجيز لغير معين بوصف العموم، مثل أن يقول: «أجزت للمسلمين، أو أجزت لكل أحد، أو أجزت لمن أدرك زماني»، وما أشبه ذلك، فهذا نوع تكلم فيه المتأخرون ممن جوَّز أصل الإجازة، واختلفوا في جوازه.
فإن كان ذلك مقيداً بوصف حاصر أو نحوه، فهو إلى الجواز أقرب.
«معرفة أنواع علوم الحديث» ـ ت عتر، ص: ١٥١-١٥٤.
المناولة: من أقسام طرق تحمل الحديث، وهي على نوعين:
أحدهما: المناولة المقرونة بالإجازة، وهي أعلى أنواع الإجازة على الإطلاق. ولها صور: منها: أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه، أو فرعاً مقابلاً به.
ومنها: أن يجيء الطالب إلى الشيخ بكتاب، أو جزء من حديثه، فيعرضه عليه، فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ، ثم يعيده إليه، ويقول له: «وقفت على ما فيه، وهو حديثي عن فلان، أو روايتي عن شيوخي فيه، فاروه عني، أو أجزت لك روايته عني». وهذا قد سماه غير واحد من أئمة الحديث (عرضاً). معرفة أنواع علوم الحديث ـ ت عتر، ص: ١٦٥-١٦٦.
* المكاتبة: هي كذلك قسم من أقسام طرق نقل الحديث وتلقيه، وهي أن يكتب الشيخ =

بتصرف فيه، فلذلك شهد بما شهد، فإذاً لا تنافيَ بينهما[١].

وأما الشهادة على القتل والزنا فطريقها مشاهدة الفِعْل، وذلك يستحيل في وقت / واحد في مكانيين. وكذلك الْحَظْر والإباحة يثبت من جهة النَّبِيِّ ﷺ، ويستحيل أن يقول: السمك الطافي مباح ومحرم.

ويُثبِت صِحّةَ ذلك ما قالوا أنه إذا تعارض الخبران في طهارة الماء ونجاسته، وفي ذبيحته المسلوخة وموتها، يسقطان فيرجع إلى إباحة الشيء في الأَصْل، كذلك هذا.

واحْتَجَّ أبو الحسن [الكرخي] بأن الْحَظْر والإباحة إذا اجتمعا كان الْحَظْر أولى، كالأَمَة إذا كانت بين رجلين، وكالجرح والتعديل[٢] إذا اجتمعا، أن الجرح أولى.

= إلى الطالب وهو غائب شيئاً من حديثه بخطه، أو يكتب له ذلك وهو حاضر. ويلتحِق بذلك ما إذا أمر غيره بأن يكتب له ذلك عنه إليه. وهذا القسم ينقسم أيضاً إلى نوعين:
أحدهما: أن تتجرد المكاتبة عن الإجازة.
والثاني: أن تقترن بالإجازة، بأن يكتب إليه ويقول: «أجزتُ لك ما كتبته لك، أو ما كتبتُ به إليك»، أو نحو ذلك من عبارات الإجازة. «معرفة أنواع علوم الحديث» ١٧٣.

(١) قال السرخسي: فأما إذا كان المستجيز غير عالم بما في الكتاب فقد قال بعض مشايخنا: إن على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا تصح هذه الإجازة، وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تصح على قياس اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي وكتاب الشهادة، فإن علم الشاهد بما في الكتاب شرط في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، ولا يكون شرطاً في قول أبي يوسف رحمه الله لصحة أداء الشهادة.
قال رضي الله عنه: والأصح عندي أن هذه الإجازة لا تصح في قولهم جميعاً، إلا أن أبا يوسف استحسن هناك لأجل الضرورة، فالكتب تشتمل على أسرار لا يريد الكاتب والمكتوب إليه أن يقف عليها غيرهما، وذلك لا يوجد في كتب الأخبار. «أصول السرخسي» ١/ ٣٧٧.

(٢) في الأصل: التعديد.

والجواب أن الجارية إذا كانت بين رجلين اجتمع الْمِلْكان فيها، فغلَّبنا[١] الحظر. وأما سبب الْحَظْر والإباحة في مسألتنا كلام النَّبِيِّ ﷺ، وقد بيّنّا استحالة اجتماعهما. وإنما الجرح إنما كان أولى لأنه لم يعارضه ما ينافيه؛ لأن المزكيَ يقول: ما علمت إلا خيراً، والجارح يخبر عن حدوث أمر من جهته، فلم تكن التزكية معارضة له.

فإن قيل: الاحتياط أن يؤخذ بالْحَظْر؛ لأن الإقدام على المحظور معصية، وترك المباح ليس بمعصية.

قِيلَ لَهُ: اعتبار الْحَظْر فيما هو مباح غير الاحتياط، ونستحق عليه العقاب.

* * *

(١) كلمة غير معجمة.

[٣٣٠] / مسألة: في أن الخَبرَ يَقْوى بكثرة الرواة

كان الشيخ أبو بكر الرّازِي يقول: إنه لا يترجح ذلك[١] بكثرة الرواة. ثم ذكر له ما قال أصحابنا في كتاب الاستحسان؛ أنه إذا أخبرنا رجلان بطهارة الماء، وأخبرنا رجل بنجاسته[٢]، أن خبر الرجلين أولى. وما قاله أبو حنيفة في العدد أنه يُعتبر في المخبرين العدد والعدالة، ويُقبل في نفس الوكالة خَبَر الْواحِدِ. وما رووه عن أبي حنيفة وأبي يوسف في الشاهد إذا جرحه واحد وعدله أكثر من واحد، أن التعديل أولى من الجرح، فرجع عن قوله وقال: يقوى الخبر بكثرة الرواة[٣].

وإلى هذا القول ذهب كثير من أَصْحابِنا[٤].

والدَّلِيلُ عليه أن كثرة العدد لها تأثير في إيجابِ الْعِلْم؛ لأن المخبرين إذا بلغوا عدداً مخصوصاً وقع الْعِلْمُ بِمُخْبِرِ خبرهم. وإذا كانت كثرة العدد طريقاً

---

(١) في الأصل ما صورته: لل.

(٢) غير واضحة في الأصل، ثم كتبت في الحاشية مع علامة صح.

(٣) «الفصول» ٣/ ١٧٢-١٧٣.

(٤) المشهور عن أبي حنيفة وأبي يوسف أن الخبر لا يقوى بكثرة الرواة. وذهب محمد بن الحسن الشيباني إلى أن الخبر يقوى بذلك. «أصول السرخسي» ٢/ ٢٤.
قال الآمدي: وأما الإجمال فهو أن الرواية يرجح فيها بكثرة الرواة، حتى إنه يجب على كل مجتهد الأخذ بقول الأكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية، ولا كذلك في الاجتهاد؛ فإنه لا يجب على أحد من المجتهدين الأخذ بقول الأكثر من المجتهدين ولا بقول الواحد أيضاً. «الإحكام» ١/ ٢٤٤.

إلى الْعِلْم، وجب أن يكون الخبر [الذي] حصلت هذه المزية له أقوى من الخبر الذي عدم ذلك فيه.

فإن قيل: كثرة المُجْتَهِدين طريق إلى الْعِلْم عندكم بأن يجتمع جميع الأمة على حكم من الأحكام من طريق الاجتهاد، فيكون ذلك موجباً للعلم، كما يكون خبر التّواتُر موجباً للعلم. ومع هذا فإن كثرة / عدد المُجْتَهِدين لا يوجب [٣٤/أ] قوة اجتهادهم.

وكذلك كثرة عدد الشهود طريق إلى الْعِلْم؛ لأنهم إذا بلغوا عدداً مخصوصاً وقع الْعِلْمُ بشهادتهم. ومع ذلك فإن الْمِلْكَ الذي يشهد به ثلاثة لزيد، مساوٍ للْمِلْك الذي يشهد به اثنان لعمرو، فيكون بينهما نصفين. كذلك الخبر الذي يرويه ثلاثة لا يَجُوزُ أن يكون أقوى من الخبر الذي يرويه اثنان بضِدِّهِ.

الجواب: أن الْعِلْم لا يقع باجتهاد المُجْتَهِدين، وإنما يقع بإجماعهم دون اجتهادهم. وأما الْعِلْم الراجح[1] بِخَبَر التَّواتُر، فإنما يقع بِخَبَر العدد دون معنى سواه، فلا يلزم الاجتهاد على ما ذكرناه. وأما الشهادة فالقياس أن تقوى بكثرة عدد الشهود، إلا أن الشرع لما ورد بكون الثلاثة والأربعة في حكم الاثنين في الحقوق وما هذه حاله، لا يَجُوزُ أن يجعل أَصْلاً لغيره.

على أن الشهادة يخالف حكمها حكم الخبر؛ ألا ترى أن ما يُحكم به بشهادة الاثنين فإنه لا ينقض مثله، بدلالة أن شاهدين لو شهدا على زيد أنه قتل عمراً؛ فحكم الحاكم بذلك، ثم شهدا آخران[2] بحياة عمر، لم ينقض الحاكم ما حكم به من القتل، وليس كذلك الخبر؛ لأن / ما يثبت بِخَبَر الْواحِدِ يَجُوزُ أن يُنسخ [٣٤/ب]

(١) في الأصل: الرابع.
(٢) في الأصل: اخرانه.

بِخَبَرِ الْواحِدِ. وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يختلفا في باب القوة بكثرة العدد.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن كثرة الشبه يقوى بها في القياس، فلأن[1] تكون كثرة الرواة يقوى بها ما يثبت من جهة الخبر أولى.

* * *

ب: فلا.

مسألة: في الحديث هل يجب أن يُرْوَى على[1] اللَّفْظِ أو يَجُوزُ أن يُرْوَى على المَعْنى

مَذْهَبُ أبي حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ أنه يَجُوزُ أن يُروى على المعنى، وهو قول الحسن [البصري] والشعبي[2][3].

ومن الناس من يقول: لا يَجُوزُ ذلك، بل يجب أن يُعتمد اللَّفْظُ، [وهو] مَذْهَبُ ابن سيرين[4] وغيره[5].

---

(١) في الأصل: عن.

(٢) الشعبي: عامر بن شَراحيل بن عبد بن ذي كبار، الإمام، علامة العصر، أبو عمرو الهمداني، ثم الشعبي.
مولده في إمرة عمر بن الخطاب، لست سنين خلت منها، وقيل: وُلد سنة إحدى وعشرين.
حدث عن: سعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبي موسى الأشعري، وعدي بن حاتم، وأسامة بن زيد، وأبي مسعود البدري، وأبي هريرة، وأبي سعد، وعائشة، وغير هؤلاء من الصحابة. توفي سنة أربع ومِئة. «سير أعلام النبلاء» ٤/ ٢٩٤-٣١٨.

(٣) قال الآمدي: والذي عليه اتفاق الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل والحسن البصري وأكثر الأئمة أنه يحرُم ذلك على الناقل إذا كان غير عارف بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها، وإن كان عالماً بذلك فالأولى له النقل بنفس اللفظ؛ إذ هو أبعد عن التغيير والتبديل وسوء التأويل. وإن نقله بالمعنى من غير زيادة في المعنى ولا نقصان منه فهو جائز. «الإحكام» ٢/ ١٤٦ و«شرح اللمع» ٢/ ٦٤٥-٦٤٦.

(٤) ابن سيرين: محمد بن سيرين الأنصاري أبو بكر بن أبي عمرة البصري، ثقة، ثبت، عابد، كبير القدر. سمِع أبا هريرة، وعمران بن حصين، وابن عباس، وعدِي بن حاتم، وابن عمر. مات سنة عشر ومِئة. «سير أعلام النبلاء»: ٤/ ٦٠٦-٦٢٢، «تقريب التهذيب»: ٤٨٣.

(٥) وهو مذهب بعض الشافعية ومتأخري أصحاب الحديث. «أصول السرخسي» ١/ ٣٥٥، =

دليلنا: أن المقصود من الحديث ما يتناوله معنى اللَّفْظُ دون نفس اللَّفْظِ، فإذا جاء بالمعنى مستقيماً جاز ذلك.

ألا ترى أن الشاهد يسمع الإقرار بالفارسية، ويؤديه إلى الحاكم بالعربية، فيَجُوزُ ذلك. وكذلك المترجم للحاكم بغير اللَّفْظ الذي سمعه من المتداعيين، فيَجُوزُ كذلك هذا. ويَدُلُّ عليه أيضاً أنه يَجُوزُ أن ينقل الحديث عن غير رسول الله ﷺ بلفظ غير ما سمعه، فلو لم يَجُزِ اعتماد المعنى لم يَجُزْ ذلك في أحاديث الصحابة أيضاً. [٣٥ ظ] /

ألا ترى أنه لما لم يَجُزِ الكذب، ولزم اعتماد الصدق، واستوى فيه [صحابة] رسول الله ﷺ رضي الله عنهم، كذلك هذا. وليس من حيث عظم الكذب [على] رسول الله ﷺ ما يجب أن يخالف حكم لفظ غيره؛ لأنهما يتفقان في كونهما كذباً وقبحاً، وإن اختلفا في صغر المأثم وكبره.

ألا ترى أن المعاصيَ تختلف في المآثم، وتستوي في وجوب التجنب عنها.

فإن قيل: فعلى هذا يجب أن نخبر و[لا] نعتبر اللَّفْظ في الأذان والتشهد وتسبيحات الركوع والسجود، وما يجري مجراها من اللَّفْظ والألفاظ التي ورد بها الشرع، إذا كان اللَّفْظ المنقول إليه يفيد ما أفاده اللَّفْظ الذي ورد به الشرع. ولما لم يَجُزْ ذلك بِاتِّفاقٍ، كذلك ما اخْتَلَفُوا فيه.

قِيلَ لَهُ: إنما لم يَجُزْ ذلك؛ لأنا نعتبر نفس اللَّفْظ، وجعل المَصْلَحة فيه، وليس كذلك ألفاظ الحديث عن رسول الله ﷺ؛ لأنا إنما تُعبِّدنا بما تضمنه اللَّفْظ دون حكاية اللَّفْظ. فإذا / كان اللَّفْظ المنقول إليه يفيد من الْحُكْم والمعنى مثل ما يفيده اللَّفْظ المسموع منه عَلَيْهِ السَّلامُ؛ وجب ألا يكون اللَّفْظين. [٣٥ و]

= و«التبصرة» ٣٦، و«التمهيد» ٣/ ١٦١-١٦٢، و«المختصر» ٢/ ٧٠.

فصل

واحْتَجَّ من ذهب إلى القول الآخر بما رُوي عنه ﷺ أنه قال: «رحِم اللهُ امْرَأً سَمِعَ مَقالَتِي فَوَعاها ثُمَّ أَدّاها إِلَى مَنْ لَمْ يَسْمَعْها»(١)، فأمرنا بأداء ذلك على ما سمع.

والجواب أنه إذا حفظ ذلك ونقل المعنى، فقد وعاها فأداها إلى من لم يسمعها. ألا ترى أن رجلاً لو سمع من رجل حكاية فحكاها لغيره بغير ذلك اللَّفْظ الذي سمعه، جاز أن يقول: قد أديت إليك ما سمعته كما سمعته.

* * *

---

(١) الطبراني في «الأوسط» ٧/ ٢٠١ ح ٧٢٧١، وفي «الكبير» ٢/ ٢٤١ ح ١٢٢٤.
ورُوي بلفظ «نضر». أخرجه الترمذي ٥/ ٣٤ ح ٢٦٥٨، وأبو داود في العلم ٧، ١٠، وابن ماجه ١/ ٨٤ ح ٢٣٠، والدارمي ١/ ٣٠٢ ح ٢٣٤، وأحمد ح ١٣٣٥٠.

مسألة: فيمن رُوي عنه حديث وهو ينكره

عندنا أَنَّ ذلك يمنع من قبول الخبر(١).

وعند أَصْحابِ الشّافِعِيّ لا يمنع ذلك(٢).

مثل حديث الشاهد واليمين، وحديث النكاح بغير ولي.

دليلنا أَنَّ الرّاوي إنما ينقل الخبر عن غيره، كما أَنَّ الشاهد ينقل شهادة غيره، وقد أجمعنا أَنَّ شاهد الأَصْل إذا أنكر الشهادة بسمع شهادة شهود الفرع، كذلك المحدث إذا أنكر الحديث لم تُقبل رواية غيره عنه.

[٣٦ ط] ويُبَيِّنُ صِحّةَ / ذلك أَنَّ عماراً روى لعمر أنهما كانا في الإبل فأصابته الجنابة فمعك في التراب، فلما أخبر النَّبيّ ﷺ بذلك قال له: «إنما كان يَكْفِيك من ذلك ضَرْبَتانِ: ضَرْبةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبةٌ لِلْيَدَيْنِ إلَى الْمِرْفَقَيْنِ»(٣)، واحْتَجَّ عليه

(١) «الفصول» ٣/ ١٨٣-١٨٥، «أصول السرخسي» ٢/ ٣.

(٢) قسم الآمدي الإنكار إلى نوعين: إنكار جحود وتكذيب للفرع، وإنكار نسيان وتوقف. فعلى الأول فلا اختلاف في امتناع العمل بِالخَبَرِ، وعلى الثاني فذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى رواياته إلى وجوب العمل به؛ خلافاً للكرخي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الثانية. «الإحكام» ٢/ ١٥١-١٥٢، و«شرح اللمع» ٢/ ٦٥١.

(٣) أخرج النسائي عَنِ ابنِ عَبدِ الرَّحمَنِ بنِ أبزَى، عَن أَبِيهِ، أنَّ رجلًا سَأل عُمَرَ بنَ الخَطّابِ عنِ التَيمُّمِ، فلَم يدرِ ما يَقول. فَقال عَمّارٌ: أَتَذكُرُ حَيثُ كُنّا في سَرِيّةٍ فَأجنبتُ فَتَمَعَّكتُ فِي التُّرابِ، فَأتَيتُ النَّبيَّ ﷺ، فقالَ: «إِنَّما يَكفِيكَ هكذا». وضربَ شُعبةُ بِيَدَيهِ على رُكبَتَيهِ، =

بجواز التيمم للجنب، لم يقبل عمر حديثه؛ لأنه لم يذكره، مع أنَّ عماراً كان عدلاً ثقةً.

فإن قيل: فقد قبِل النَّبيّ ﷺ قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لما قالا: إن ذا اليدين صدق فيما قال، مع أنَّه عَلَيْهِ السَّلامُ لم يذكر ذلك.

وقبل [عمر] أيضاً قول أنس بن مالك * في أمان الْهُرْمُزانِ*[1] مع أنَّه لم يذكر ذلك قبل[2].

قِيلَ لَهُ: قد *قَبِلَ النَّبِيُّ ﷺ قولهم لما ذكر ذلك*[3]، وكذلك عمر ذكر ما أخبره أنس بن مالك، فلذلك عملوا به.

فإن قيل: لما جاز أنْ يَنْسى المروي عنه الخبر، لم يَجُزْ أنْ يرد خبر من روى عنه.

قِيلَ لَهُ: فقد يَجُوزُ أنْ يكون الرّاوِي عنه غلط فيما رواه وسها فيه.

* * *

= ونَفَخَ في يَدَيهِ، ومَسَحَ بِهِما وجهَهُ وكَفَّيهِ مَرّةً واحِدةً. ١/ ١٦٩ ح ٣١٧، وأبو عوانة ١/ ٢٥٤ ح ٨٧٥، و«مسند السراج» ح ٨.

وينظر: «المبسوط» للسرخسي ١/ ١٠٦، ١٢١، و«بدائع الصنائع» للكاساني ١/ ٤٦.

(١) في الأصل: أنه أمر الهرمران.

الهرمزان الفارسيّ كان من ملوك فارس، وأُسر في فتوح العراق، وأسلم على يد عمر، ثم كان مقيماً عنده بالمدينة، واستشاره في قتال الفرس. «الإصابة» ٦/ ٤٤٨-٤٤٩.

(٢) ابن أبي شيبة ٦/ ٥١١ ح ٣٣٤٠٢.

(٣) ما بين العلامتين مكرر في الأصل.

مسألة: في أَنَّ من تأخر إسلامه لا يوجب ذلك تأخير خبره عن خبر من تقدم إسلامه

ذهب أصحابنا إلى ذلك، وهذا مثل خبر قَيْسِ بْنِ طَلْقٍ[١] مع حديث غيره في مس الذكر[٢].

وعند بعض أَصْحابِ الشّافِعِيّ/ أَنَّ ذلك يوجب تأخير الخبر[٣].

دليلنا أَنَّ كفر الكافر لا يمنع من صِحّةِ سماعه من النَّبيِّ ﷺ، كما لا يمنع الرق والصغر من ذلك. فإذا كان كذلك، وجاز أنْ يكون الرّاوي سمع ما رواه في حال كفره من النَّبِيِّ ﷺ، ثم رواه بعد إسلامه لم يكن في تأخير إسلامه دليل على تأخير خبره.

---

(١) قيس بن طلق: عده ابن الأثير من الصحابة. وقال فيه ابن حجر: قيس بن طلق بن علي الحنفي اليماني، تابعي مشهور. «أسد الغابة»: ٤/ ٤١٠، «الإصابة في تمييز الصحابة»: ٥/ ٤٢١.

(٢) الحديث سبق تخريجه ص ٢٧٠.

(٣) قال الزركشي: ويرجح من لم يرو إلا في حال الإسلام، ويرجح متأخر الإسلام، فيرجح من تأخر إسلامه على من تقدم إسلامه؛ لأن تأخر الإسلام دليل على روايته آخراً، كتقديم رواية أبي هريرة في النقض من مس الذكر على رواية قيس. والظاهر أن روايته بعد إسلامه. هكذا ذكره الشيخ أبو إسحاق وابن برهان، وتبعهم البيضاوي وغيره. وجزم الآمدي بعكسه معتلاً بعراقة المتقدم في الإسلام ومعرفته. وليس بشيء. وقال الأستاذ أبو إسحاق: يقدَّم خبر المتأخر الإسلام إن كان في أحد الخبرين ما يدل على أنه كان في ابتداء الإسلام، وإن جاز أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر، فإذا مات المتقدم قبل إسلام المتأخر وعلمنا أن الأكثر رواية المتقدم فتقدم على رواية المتأخر، فهاهنا نحكم بالرجحان؛ لأن النادر ملحق بالغالب. «البحر المحيط» في ٨/ ١٧٩-١٨٠.

مسألة: في الصَّحابِي أو التابعي إذا قال: كانوا يفعلون كذا وكذا

أَنَّ ذلك يكون إضافة إلى الجماعة دون الواحد منهم عند أَصْحابِنا، وهو الذي قاله أبو الحسن الكرخي[1].

ونظيره حديث عائشة: كانوا يكرهون فعل العمرة في خمسة أيام، وقول إبراهيم [النَّخَعي]: كانوا يحذفون التكبير حذفاً[2].

ومن الشافعية من خالف ذلك قائماً[3] بقوله: محتجّاً به، والحُجّة إنما هي في قول الجماعة دون آحادهم[4]، فيجب أنْ يكون إخباراً عن جماعتهم[5].

فإن قيل: لا يَجُوزُ أنْ يكون ذلك إخباراً عن الأئمة وعن آحادهم، فإن قولهم حُجّة.

---

(١) «العدة» ٣/ ٩٩٨، «الإحكام» ٢/ ٩٩.

(٢) «العدة» ٣/ ٩٩٨، «الإحكام» ٢/ ٩٩.

(٣) كلمة غير واضحة في الأصل.

(٤) في الأصل: احسادهم.

(٥) قال ابن السمعاني: وإذا قال الصحابي: كانوا يفعلون كذا، فهو على ثلاثة أضرب:
أحدها: أن يضيفه إلى عصر الرسول ﷺ.
والآخر: إلى عصر الصحابة رضي الله عنهم.
والثالث: أن ينطق، فإن أضافه إلى عصر الرسول ﷺ، وكان مما لا يخفى مثله، حمل على إقرار الرسول وصار شرعاً، وإن كان مثله يخفى كأن يُكرر منهم وكثر حمله على إقراره؛ لأن الأغلب فيما كثر منهم أنه لا يخفى عليه. «قواطع الأدلة في الأصول» ١/ ٣١٣.

قِيلَ لَهُ: قول الأئمة وقول غيرهم سواء في ذلك، لا يَجُوزُ تقديم قولهم عندنا على قول غيرهم. وكذلك الواحد من الصحابة قوله وقول غيره مقابل، فلا يَجُوزُ تقديم قول بعضهم، ويجب أنْ يكون / ذلك إخباراً عن قول جماعتهم ليكون ذلك حُجّة.

فإن قيل: إن كان ذلك إجماعاً، فيجب ألَّا تسوغ مخالفته.

قِيلَ لَهُ: هو إجماع نُقل من جهة آحاد، فلهذا ساغ مخالفته، كالنص الذي نقله واحد يَجُوزُ مخالفته بما هو أولى منه.

* * *

مسألة: اسم الصَّحابِي

عندنا يقع على من رأى النّبِيّ ﷺ، وخص به كاختصاص الصاحب بالمصحوب، وسواء روى عنه الحديث أو لم يروِ عنه، تعلم منه أو[1] لم يتعلم منه.

وقال الجاحظ:[2] لا يقع هذا الاسم إلا [على] من صحبه وتعلم منه[3][4].

وقال بعض الناس: لا يقع الاسم إلا على من رآه وروى عنه ولو حديثاً واحداً[5].

---

(١) في الأصل: و.

(٢) الجاحظ: أبو عثمان البصريّ المعتزليّ، وإليه تُنسب الفرقة الجاحظية من المعتزلة، صنّف الكثير من الفنون. كان بحراً من بحور العلم، رأساً في الكلام والاعتزال، وعاش تسعين سنة، وقيل: بقي إلى سنة خمس وخمسين. أخذ عن القاضي أبي يوسف، وثمامة بن أشرس، وأبي إسحاق النّظّام. وتُوفي سنة خمسين ومِئتين. «وفيات الأعيان» ٣/ ٤٧٠٤٧٤، «شذرات الذهب» ٣/ ٢٣١.

(٣) في الأصل: من هو.

(٤) هذا التعريف للصحابي ذكره الزركشي نقلًا عن الصيمري. «البحر المحيط» ٦/ ١٩٢.

(٥) قال ابن الصلاح: اختلف أهل العلم في أن الصحابي من؟ فالمعروف من طريق أهل الحديث أن كل مسلم رأى النبي ﷺ فهو من الصحابة. قال البخاري في «صحيحه»: من صحب النبي ﷺ، أو رآه من المسلمين، فهو من أصحابه. وبلغنا عن أبي المظفر السمعاني المروزي أنه قال: أصحاب الحديث يطلقون اسم الصحابي على كل من روى عنه حديثاً أو كلمة، ويتوسعون حتى يعدون من رآه رؤية من الصحابة... والظاهر يقع على كل من =

دليلنا أَنَّ عادة الناس جارية بإطلاق هذا الاسم على من اختص بالنَّبِيِّ ﷺ، والمنع من إطلاقه على من لم يختص به، وإن كان قد رآه وسمع منه، مثل من ورد عليه من الوفود والرسل. فإذا كان كذلك، وجب أن يكون هذا الاسم جارياً على من اختص به عَلَيْهِ السَّلامُ الاختصاص الذي ذكرنا، ولا اعتبار بأخذ الْعِلْم ورواية الحديث؛ لأَنَّ جماعة[1] من أصحابه امتنعت من الرواية عنه عَلَيْهِ السَّلامُ، مثل الزبير وأصحابه، ولم يكن ذلك مانعاً / من إجراء الاسم عليهم. [٣٠٦]

وكذلك أخذ الْعِلْم عند الاعتبار به؛ لأَنَّ من اختص بغير الاختصاص الذي ذكرناه، غاية ما يقال عنه: إنَّه صاحبه، وإن لم يأخذْ عنه الْعِلْمَ.

* * *

= طالت صحبته للنبي ﷺ، وكثرت مجالسته له على طريق التتبع والأخذ عنه. قال: وهذا طريق الأصوليين. «معرفة أنواع علوم الحديث» لابن الصلاح ١٤٦.

(١) في الأصل: جامعة.

مسألة: فيمن يَجُوزُ الإخْبارُ عنه بأَنّه صَحابِيٌّ

لا يَجُوزُ عندنا الإخْبارُ عن أحد أنّه صَحابِيٌّ إلا بعد وقوع الْعِلْم به؛ إما اضطراراً أو إما اكتساباً.

وقال بعض الناس: يَجُوزُ أنْ نُخبر بمن لا نأمن أنْ يكون كذباً، [و] لا يَجُوزُ أنْ نُخبر بما يتحقق أنّه كذب؛ لأَنَّ كل واحد منهما قبيح من فاعله، وإذا [كنّا لا] نأمن أنْ يكون كذباً لم يَجُزِ الإخْبارُ به[1].

إن قيل: أليس[2] قد أوجبتم العمل بما يخبر به الواحد عن رسول الله ﷺ وإن كان يوجب أنْ يكون الرّاوي كاذباً، وهلا قلتم في مسألتنا.

قِيلَ لَهُ: لأَنَّ العمل ليس بِخَبَر، ولهذا لا يَصِحُّ الصدق والكذب فيه، وإنما يصح ذلك في الخبر. وقد يَجُوزُ أن يكون العمل واجباً علينا بِخَبَر الْواحِدِ، وإن جاز أنْ يكون كاذباً في خبره، فيكون ذلك العمل مباحاً ويكون مصلحةً.

ألا ترى أَنَّ الله قد تعبَّدنا بإمضاء الْحُكْم بشهادة شاهدين إذا كان ظاهرهما العدالة، وإن كان يَجُوزُ أن يكونا / كاذبين. [٣٨ ظ]

فإنْ قيل: أليس أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ يبعث بالرجل الواحد إلى الأطراف ليُعَلِّمَ

---

(١) ينظر «التمهيد» ٣/ ١٧٥.

(٢) في الأصل: ليس.

الناس الأحكام، وليحكم بينهم، فكانوا يأخذون عنه الْعِلْم ويُخبرون أَنّه صاحب النَّبِي ﷺ، وأما ما كان من بعثه وحده، فلما كانوا يخبرون أَنّه صاحب رسول الله ﷺ على طريق الظن[(١)(٢)].

* * *

(١) في الأصل: للظن.

(٢) إلى هنا تنتهي هذه المسألة، ولا يوجد رد وجواب للصيميري على هذا الاعتراض.

مسألة: فيمن يخبر أنَّه صَحابِيٌّ
هل يَجُوزُ لنا قبول ذلك منه أم لا

عندنا المخبر بذلك إذا كان عدلاً ثقةً فإن خبره مقبول[1].

ومن الناس من قال: لا يعمل على خبره، وإنما يعمل على قول غيره[2].

دليلنا: أَنَّ العقل لا يمنع من قبول خبره بذلك، والسَّمْعُ لم يرد بالمنع منه، فكان فقدان الدَّلِيلِ الموجب لرد خبره دليلاً على جواز قبوله.

فإن قيل: أليس قد منعتم الإخْبار بأنه صَحابِيٌّ إلا بعد وقوع الْعِلْم بذلك، فكيف سوغتم الآن قبول خبره وإطلاق اسم الصَّحابِي عليه بقوله.

قِيلَ لَهُ: إنا لانقطع بصدقه، ولا نُجوزُ بأَنَّه صَحابِيٌّ على وجه القطع، وإنما نخبر بذلك مشروطاً بأَنَّه هو الذي أخبر به، كما نفعل / ذلك إذا كان المخبر [٣٨و] غيره.

فإن قيل: *لما كان في هذا الخبر*[3] جر منفعة إلى نفسه، وهو حصول الفضيلة له بكونه من الصحابة؛ وجب أنْ يكون ذلك مانعاً من قبول خبره كما

---

(١) «تيسير التحرير» ٣/ ٦٧.
وهو مذهب أبي بكر الصيرفي من الشافعية. ٦/ ١٩٨-١٩٩.

(٢) حول هذه المسألة يُنظر: «التمهيد» ٣/ ١٧٥-١٧٧، و«الإحكام» ٢/ ٩٢-٩٣، و«شرح مختصر الروضة» ٢/ ١٨٥-١٨٧، و«البحر المحيط» ٦/ ١٩٨-١٩٩.

(٣) في الأصل: فإن قيل: لما كان المخبر غيره فإن قيل لما كان في هذا الخبر.

يمنع ذلك من قبول شهادة الشاهد إذا * جرت شهادته *[١] منفعة إلى نفسه.

قِيلَ لَهُ: لا خِلاف بين المخبرين بقوله خَبَر الْواحِدِ في أَنَّ حصول النفع للمخبر لا يمنع من قبول خبره. فإذا كان كذلك، لم يَجُزْ أن نجعل الشهادة أَصْلاً للمخبر في هذا الباب. يُبَيِّنُ صِحّةَ ما ذكرناه أَنَّه لما كان خبره عن غيره بأَنَّه[٢] صَحابِيٌّ مقبولًا كان خبره عن نفسه أيضاً مقبولًا.

* * *

(١) في الأصل: حرسهادته.

(٢) في الأصل: أصل.

باب الْإِجْماع

مسألة: اتفق علماءُ الأمصار وعامة المتكلمين على أَنَّ الْإِجْماعَ حُجّة

وقال النظَّام وطائفة من الروافض: إنَّه لا حُجّة في الْإِجْماع[1].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ قولنا قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ / نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، فتوعَّد على ترك اتِّباع غير سبيل المؤمنين، فدل ذلك على أَنَّ اتِّباعهم صواب ومخالفتهم خطأ. [٣٩ ظ]

فإن قيل: إنما توعد على ترك سبيل المؤمنين مع مُشاقّة الرسول، فلا يكون في الآية دلالة على وجوب اتِّباع سبيلهم، ولزوم الذم بمخالفتهم بانفراده.

قِيلَ لَهُ: هذا خطأ؛ وذلك أَنَّه لا يَجُوزُ أَنْ يَجمع بينهما في الوعيد إلا وكل واحد منهما يَستحقُّ الوعيد به على انفراده. ألا ترى أَنَّه لا يَجُوزُ التوعُّدُ على فعل المعصية والمباح، ويَجُوزُ التوعد على فعلين معصيتين. وإذا كان كذلك، وقد جمع الله سبحانه وتعالى في الوعيدين مُشاقّة الرسول ومن ترك اتِّباع سبيل المؤمنين، علمنا أَنَّ كل واحد منهما على حاله يستحق عليه العقاب.

---

(١) «البرهان» ١/ ٦٤٥-٦٤٦، و«المعتمد» ٢/ ٤٥٨-٤٥٩، و«التبصرة» ٣٤٩، و«شرح اللمع»، و«التمهيد» ٣/ ٢٢٤-٢٢٥.

فإن قيل: إنما أراد بذلك ترك اتّباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وهو فعل الإيمان، فلا يكون في ذلك دلالة على أن ترك اتّباعهم فيما يجمعون عليه ممنوع منه.

قِيلَ لَهُ: سبيل المؤمنين هو ما يفعلونه، فكل فعل أجمعوا عليه فهو سبيلهم. / [٣٩و] ألا ترى أن قول الواحد منا لغيره: اتبع سبيل فلان، يَقْتَضِي وجوب متابعته فيما يفعله على الوجه الذي يفعله. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون كل فعل قد أجمع المؤمنون عليه أن يكون حُجّة، وأن نكون مأمورين باتّباعه وترك مخالفته.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: ١٤٣] يعني عدلاً؛ ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، فوصفهم بالعدالة، وجعلهم شهداء على الناس كما جعل الرسول شهيداً عليهم. فلما كان قول الرسول حُجّة لا يسع مخالفته، كذلك الأمة[1].

---

(١) قال الغزالي بعدما ذكر الآيات السابقة التي يستشهد بها الأصوليون في حجية الإجماع: فَهذِهِ كُلُّها ظَواهِرُ لا تَنُصُّ عَلَى الغَرَضِ، بَل لا تَدُلُّ أيضاً دَلالَةَ الظَّواهِرِ. وأقواها قَوله تعالَى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، فَإنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ اتّباعَ سَبيلِ المُؤمِنِينَ. وهَذا ما تَمَسَّكَ بِهِ الشّافِعِيُّ، وقَد أطنَبنا فِي كِتابِ «تَهذِيبِ الأُصُولِ» فِي تَوجِيهِ الأسئِلَةِ عَلَى الآيَةِ ودَفعِها.
والَّذِي نَراهُ أنَّ الآيَةَ لَيسَت نَصّاً فِي الغَرَضِ، بَلِ الظّاهِرُ أنَّ المُرادَ بِها أنَّ مَن يُقاتِلِ الرَّسُولَ ويُشاقَّهِ ويَتَّبِع غَيرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ فِي مُشايَعَتِهِ ونُصرَتِهِ ودَفعِ الأعداءِ عَنهُ نُولِّهِ ما تَولَّى، فَكَأنَّهُ لَم يَكتَفِ بِتَركِ المُشاقَّةِ حَتَّى تَنضَمَّ إلَيهِ مُتابَعةُ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ فِي نُصرَتِهِ والذَّبِّ عَنهُ والانقِيادِ لَهُ فِيما يَأمُرُ ويَنهَى. وهَذا هُو الظّاهِرُ السّابِقُ إلَى الفَهمِ، فَإن لَم يَكُن ظاهِراً فَهُو مُحتَمِلٌ. «المستصفى» ١٣٨.

فإن قيل: إن الله سبحانه وتعالى جعل شهادة جميع الأمة حُجَة، فلا يقْتَضِي ذلك أن يكون بعضهم بهذه الصِّفة، بل يَقْتَضي أن يكون جميعهم بهذه الصِّفة فيكونوا شهداء في الآخرة لا في الدنيا.

قِيلَ لَهُ: ليس الْأَمْر على ما ظننت؛ بل أخرج الله تعالى هذا القول مخرج المدح لهم والثناء عليهم، وذلك يقْتَضِي / كونهم حُجّة في الدنيا. [٤٠/ط]

يُبَيِّنُ ذلك أن الله تعالى جعلهم شهداء على الناس كما جعل الرسول شهيداً عليهم في الدنيا والآخرة، وكذلك الأمة شهداء على الناس في الدارين.

فإن قيل: قوله[1]: ﴿لِتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] لا يَدُلُّ على أنهم بهذه الصِّفة، كما أن قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] لم يدل على أنهم بهذه الصِّفة، وأنهم لم يعبدوا غيره.

قيل [له]: لو جاز هذا الذي ذكرتَ في شهادة الأمة، لجاز في شهادة الرسول ﷺ؛ لأن الله تعالى جمع بين الشهادتين. على أن قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، اقتضى وجود عبادة الله من الجن والإنس؛ لأن جميعهم لم يخلُ من ذلك. فنظيره أن يكون في الأمة من تكون شهادته حُجّةً واجباً اتّباعها. وإذا ثبت لنا أن في الأمة من هذه صفَتُه، بطل قول المُخالِف؛ لأنه لا يقول بذلك.

فإن قيل: عدالة الشهود إنما تُعتبر في حال الأداء، لا[2] في حال التحمل، فلا يكون قوله: ﴿لِتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] دليلاً على أنهم عدول في حال الشهادة، وعلى / كونهم شهوداً لا يمنع وقوع الخطأ منهم، [٤٠/و]

---

(١) في الأصل: قولهم.
(٢) في الأصل: لأن.

كما لا يمنع وقوع ذلك من الشاهدين اللذين تنفذ[1] الأحكام بشهادتهما.

قِيلَ لَهُ: هذا المعنى موجود في شهادة الرسول عَلَيْهِ السَّلامُ، كما لم يمنع ذلك شهادة الرسول ﷺ، لم يمنع أيضاً شهادة الأمة. فأما جواز الخطأ على الشاهدين، فليس بموجب مما ذكروه من الأمة؛ لأن الله تعالى لم ينص لنا على شاهدين بأعيانهما حتى يكون ذلك مانعاً من وقوع[2] الخطأ منهم، ولو نص على شاهدين بأعيانهما حتى يكون ذلك مانعاً من الخطأ منهم، ولو نص على شاهدين لمنعنا وقوع الخطأ منهما فيما يشهدان به كما منعنا من ذلك في شهادة الرسول ﷺ والأمة.

ولا يَجُوزُ أن يقال: إن كونهم شهداء لا يمنع وجود الصغائر منهم، كما لا يمنع ذلك من وقوع الصغائر من النَّبِيِّ. فإذا جاز ذلك عليهم، لم يكن إجماعهم حُجّة؛ لجواز أن يُجمِعوا على خطأ صغير؛ لأن ذلك لا يَجُوزُ منهم، كما لا تجوز الصغائر من الأنبياء فيما يؤدون إلينا منهم.

[٤١ ظ] / [يُبَيِّنُ] صِحّةَ ذلك أنه لو جاز وقوع الصغائر منهم فيما يجمعون عليه لاحتيج إلى غيرهم في الشهادة عليهم، والقول في ذلك الغير كالقول فيهم، فيؤدي إلى ما لانهاية له من الشهداء، والشهداء على الشهداء.

فإن قيل: إنما لم نجوّز وقوع الخطأ من رسول الله ﷺ فيما يؤدي لئلّا يؤديَ إلى التنفير عنه، وهذه العِلّة لا توجد في الأمة.

قِيلَ لَهُ: إذا كان إجماعهم حُجّة فكل ما أَدّى إلى التنفير عنهم يجب منعه فيهم، كما يجب في الرسول.

---

(١) في الأصل: «تنفيذ» بدون نقط.

(٢) في الأصل: وقوعهم.

دَلِيلٌ آخرُ: وهو ما رُوي عن النّبيّ ﷺ أنه قال: «أُمَّتي لا تَجْتَمِعُ على خطأ»[١]، وفي لفظة: «لا تجْتمعُ أمتي على ضَلالٍ»[٢].

فإن قيل: هذا من أخبار الآحاد، فلا يجُوزُ إثْباتُ الإِجْماع [بها، وجعل مخالفها] أنه شاق للعصا وأنه مستحق للذم.

[قِيلَ لَهُ]: وجدنا[٣] عامة الأمة جارية ألا يجمعوا على العمل بموجب خبر إلا وقد قامت الحُجّة عندهم[٤].

---

(١) حديث «لا تَجتَمِع أمتِي عَلى خطأ»: قال ابن الملقن: هَذا الحَدِيث لم أره بِهَذا اللَّفظ. نعم هُو مَشهُور بِلَفظ: «عَلَى ضَلالَة» بدل «على خطأ» وله طرق. «تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج» ٥١.

(٢) أخرج الترمذي عن ابنِ عُمَرَ، أنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قالَ: «إنَّ اللهَ لا يَجمَعُ أُمَّتِي ـ أو قالَ: أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ ـ عَلَى ضَلالَةٍ، ويَدُ اللهِ معَ الجَماعةِ، ومَن شَذَّ شَذَّ إلَى النّارِ». قال الترمذي: هذا حدِيثٌ غرِيبٌ مِن هذا الوجهِ، وسُلَيمانُ المدَنِيُّ هو عندِي سُلَيمانُ بنُ سُفيانَ، وقد روى عَنهُ أبُو داوُدَ الطَّيالِسِيُّ، وأبُو عامِرٍ العَقَدِيُّ، وغَيرُ واحِدٍ مِن أهلِ العِلمِ. ٤/ ٤٦٦ ح ٢١٦٧، وأحمد ح ٢٧٢٢٤، والطبراني في «المعجم الكبير» ٢/ ٢٨٠ ح ٢١٧١، والحاكم ١/ ٢٠٠ ح ٣٩٥.

قال ابن حجر: ولِلتِّرمِذِيِّ والحاكِمِ عنِ ابنِ عُمرَ مَرفُوعاً: «لا تَجتَمِعُ هَذِهِ الأُمَّةُ عَلَى ضَلالٍ أبَداً»، وفِيهِ سُلَيمانُ بنُ شَعبانَ المَدَنِيُّ، وهُو ضَعِيفٌ، وأخرَجَ الحاكِمُ لَهُ شَواهِدَ. «التلخيص الحبير» ٣/ ٢٩٩.

قال العجلوني: وبالجملة فالحديث مشهور المتن، وله أسانيد كثيرة وشواهد عديدة في المرفوع وغيره. «كشف الخفاء» ٢/ ٣٥٠.

(٣) في الأصل: ووجدنا وقبل سقط.

(٤) قال الغزالي وهو يذكر مسالك حجية القياس: المَسلَكُ الثّانِي، وهُو الأقوى: التَّمَسُّك بِقَولِهِ ﷺ: «لا تَجتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الخَطَإ». وهَذا مِن حَيثُ اللَّفظُ أقوى وأدَلُّ عَلَى المَقصُودِ، ولَكِن لَيسَ بِالمُتَواتِرِ كالكِتابِ، والكِتابُ مُتَواتِرٌ، لَكِن لَيسَ بِنَصٍّ. =

ألا ترى أن الإخْبار المروية في الزكاة والصلاة والصيام، لما أطبقوا على العمل بموجبها عُلِمَ أن الحُجّة قامت به في الأَصْل. ألا ترى أن الأخْبار / التي [٤٠١] لم تقم الحجة بها، لم تُطْبق الأمة عليها، بل قَبِلَ ذلك قوم وخالفهم آخرون، نحو الخبر الوارد في الوضوء من مَسّ الذَّكَر وغيره.

فإن قيل: هذا الخبر لو قامت الحُجّة به في الأَصْل لما جاز أن يصير من أخبار الآحاد في الثاني، كما أنه لا يصير خَبَر الْواحِدِ في الأَصْل إلى حال يوجب الْعِلْم في المستقبل. وإذا كان كذلك، وكان هذا الخبر لا يرويه إلا الآحاد، عُلم أنه لم تقم به الحُجّة في الأَصْل.

قِيلَ لَهُ: لم يَمتنع أن تقوم الحُجّة به في الأَصْل ثم يضعف نقله بحصول الْإِجْماع على العمل به، كما قلنا في أخبار الصلاة والزكاة.

فأما الخبر الذي يرويه الواحد في الأَصْل فلا يَجُوزُ أن يصير إلى حد يوجب الْعِلْم؛ لأنه لا يَجُوزُ أن يكون حُكم نقل إليه الخبر آكد من حكم ناقله في الأَصْل. وقد يَجُوزُ أن يكون الخبر في الأَصْل علم مخبره اضطراراً ثم يقع بمن أخبره ثانياً اكتساباً.

فإن قيل: فجوِّزوا ترك نقل الخبر جملةً إذا جوزتم ضعف نقله، وجوِّزوا ترك نقل القرآن حتى يصير إلى رواية الآحاد.

= فَطَرِيقُ تَقرِيرِ الدَّلِيلِ أن نَقُولَ: تَظاهَرَتِ الرِّوايةُ عَن رَسُولِ اللهِ ﷺ بألفاظٍ مُختَلِفةٍ مَعَ اتِّفاقِ المَعنى فِي عِصمةِ هَذِهِ الأُمَّةِ مِنَ الخَطَأ، واشتُهِرَ عَلَى لِسانِ المَرمُوقِينَ والثِّقاتِ مِنَ الصَّحابةِ كعُمَرَ وابنِ مَسعُودٍ وأبي سَعِيدِ الخُدريِّ وأنَسِ بنِ مالِكٍ وابنِ عُمَرَ وأبِي هُرَيرةَ وحُذَيفةَ بنِ اليَمانِ وغَيرِهِم مِمَّن يَطُولُ ذِكرُهُ مِن نَحوِ قَولِهِ ﷺ: «لا تَجتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلالةِ»، و«لَم يَكُنِ اللهُ لِيَجمَعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلالةِ». «المستصفى» ١٣٨.

قيل [له]: ما نترك[1] نقل الخبر جملة، فإنا نخبره،/ ولهذا نقول: فما [٢٠٤/ب] رُوي عن الصحابة مما يخالف القياس: إن ذلك إنما قالوه توقُّفاً، وإن لم يُنقل التوقُّفُ إلينا.

فأما ترك نقل القرآن فإنما لم يَجُزْ لأن تلاوته تجري مجرى نقله، وإذا لم تنقطع تلاوته لم يَجُزْ أن ينقطع نقله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد بقوله: «أُمَّتي لا تجتمع على خطأ» الْأَمْر لهم بذلك دون الخبر عنهم، ولهذا نظائر في القرآن، منها قوله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧] معناه: فأمنوه، ولا يكون في ذلك دلالة على نفي وقوع الخطأ منهم.

قِيلَ لَهُ: إنما حملنا الآية التي ذكرتها على الْأَمْر لقيام الدلالة على ذلك، ولم تدل دلالة مثل تلك في هذا الخبر، بل يَجُوزُ صرفه عن ظاهره إلى الخبر الأمر.

فإن قيل: إنما أراد بذلك نفي اجتماعهم على الخطأ الذي هو السهو.

قيل: لا يكون لتخصيص الأمة بذلك معنى؛ لأن كل جماعة عظيمة لا يَجُوزُ عليها ذلك، ولا يَجُوزُ ذلك على اليهود والنصارى وسائر الأمم، فيخرج ذلك عن أن يكون مدخلاً للأمة.

فإن قيل: إنما أراد أنهم لا يجتمعون على الضلال الذي هو الكفر.

قِيلَ لَهُ: بل الخبر شامل لكل ما يقع عليه اسم الضلال؛ كفراً كان أو غيره؛ لأن الضلال معناه الذهاب عن الصواب/، فلا يختص بالكفر دون غيره. [٢٠٥/أ]

---

(١) في الأصل: ترك.

ألا ترى إلى قوله تعالى حاكياً عن موسى عَلَيْهِ السَّلامُ: ﴿قَالَ فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الشعراء: ٢٠]، فوصف نبيه بوقوع الضلال، وقد علمنا أن ذلك كان صغيرة؛ لأن الأنبياء عليهم السلام لا تقع منهم الكبيرة[١].

فإن قيل: المراد به أن الله تعالى لا يجمعهم على الضلال في دلالة ما رُوي في بعض الألفاظ: «لم يكن لِيَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلال»[٢].

قِيلَ لَهُ: أحد الخبرين لا ينافي الآخر، فنقول: إن الله لا يجمعهم على ذلك وهم لا يجتمعون أيضاً.

فإن قيل: لو سلم لكم ظاهر الخبر لم يكن فيه دلالة على أن ما أجمعوا عليه يكون حُجّة يجب اتِّباعها، بل أكثر ما فيه أن ما أجمعوا عليه يكون صواباً، وذلك لا يمنع من مخالفته. ألا ترى أن كل واحد من المُجْتَهِدين مصيب فيما أداه اجتهاده إليه وإن جاز مخالفته.

قِيلَ لَهُ: هذا الخبر يَدُلُّ على أن ما أجمعوا عليه صواب، وقد أجمعوا على المنع من مخالفتهم فيما أجمعوا عليه، فيجب أن يكون ذلك صواباً.

فإن قيل: لما لم يكن كل واحد حُجّة بانفراده لم يكن حُجّة إذا اجتمع مع غيره.

[٤٣/هـ] قيل: هذا باطل بِخَبَر التَّواتُر، ألا ترى أنه يوجب الْعِلْم / وإن كان خبر كل واحد بانفراده لا يوجب ذلك، ونظائر ذلك كثيرة.

---

(١) في الأصل: كبير.

(٢) سبق تخريجه ص٣١٣.

مسألة: في إجماع أهل الأعصار

اتَّفقَ الفقهاء والمتكلمون أن ذلك حُجّة[١].

وقال داود[٢]: الإجْماع إجماع الصحابة دون من بعدهم[٣].

دليلنا: أن كل دليل على كون الإجْماع حُجّة فليس فيه فصل بين إجماع الصحابة ومن بعدهم، فوجب أن يكون الْحُكْمُ في ذلك واحداً.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وأن ذلك خطاب للصحابة.

وهذا غير مسلم؛ لأنه خطاب لجميع أمة نبيّنا عَلَيْهِ السَّلامُ، على أنه لم ينف هذه الصِّفة عن غيرهم، فلا يكون في ذلك حُجّة.

واحْتَجَّ بقوله عَلَيْهِ السَّلامُ: «أَصْحابِي كالنُّجومِ، بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ»[٤].

---

(١) ينظر: «التبصرة» ٣٥٩-٣٦٠، و«التمهيد» ٣/ ٢٥٦، و«الإحكام» ١/ ٢٣٠.

(٢) داود بن علي بن خلف الأصفهاني الظاهري: وُلد سنة اثنتين ومِئتين، أصله من أصفهان، ومولده بالكوفة، ومنشؤه ببغداد، وتوفي سنة سبعين ومِئتين. أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه وأبي ثور، وكان زاهداً متقللاً. قال أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب: كان داود عقله أكثر من علمه. وكان من المتعصبين للشافعي، وصنف كتابين في فضائله والثناء عليه، ثم خالف الشافعي، وهو أول من استعمل القول الظاهر، وأخذ بالكتاب والسنة. «الفهرست»: ٣٦٢-٣٦٤، و«طبقات الفقهاء»: ٩٢.

(٣) «البحر المحيط» ٦/ ٤٣٩.

(٤) الحديث رواه البيهقي، وأسنده الديلمي عن ابن عباس، وقال ابن عبد البر: لا تقوم به =

وهذا أيضاً لا حُجّة فيه؛ لأنه جعل عَلَيْهِ السَّلامُ الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدياً، ولا خِلاف؛ لأنه لا يَلزَمنا قَبول قول [كل] واحد منهم، فإذاً المراد به أن للعاميّ[1] أن يقلدهم ويقتدي بهم.

واحْتَجَّ بأن الْإِجْماع لا يصدر إلا عن توقيف، والتوقيف لا يخفى عن الصحابة.

والجواب أن عندنا الْإِجْماع يَجُوزُ أن يصدر عن الرَّأْي والاجتهاد، على أنا لو سلمنا ذلك لم يمتنع / أن يكون التوقيف ما اختلفت الصحابة في تأويله، ثم أجمع التابعون على أحد التأويلين، فيكون إجماعهم صادراً عن التوقيف.

واحْتَجَّ بأن الصحابة شاهدت النَّبِيَّ ﷺ، وعرفت المراد بخطابه من جهته، وهذه مزية[2] ليست لغيرهم.

وهذا أيضاً لا يَصِحُّ؛ لأن حصول هذه الفضيلة لا يمنع مساواة غيرهم في باب الْإِجْماع، كما أن فضيلة المتقدمين عن الصحابة لم تمنع مساواة من دونهم من الصحابة لهم في باب الْإِجْماع وأنه لا ينعقد بهم.

= الحجة، وقال ابن حزم في «إبطال القياس»: مكذوب باطل. «كشف الخفاء» ١/ ١٣٢ و«سلسلة الأحاديث الضعيفة» ١/ ٧٨ و«لسان الميزان» ١/ ٦٠٦.

أخرجه ابن عبد البر وقال: هَذا إسنادٌ لا تَقُومُ بِهِ حُجّةٌ. «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٩٢٥.

البلقيني: هَذا الحَدِيث رَواهُ عبد بن حُميد فِي «مُسنده»، والدّارَقُطنِيّ فِي الفَضائِل من حَدِيث ابن عمر مَرفُوعاً كَذَلِك، لكنه قالَ بدل «اقتَدَيتم»: «بأيّهم أخَذتُم بقوله اهتَدَيتُم»، وهُو هُو. ورُوِيَ أيضا من طَرِيق والِده عمر بن الخطاب وأبي هُرَيرة وجابِر، وكلها معلولة. قالَ البَزّار وقد سُئِلَ عَن هَذا الحَدِيث، فَقالَ: مُنكر، ولا يَصح عَن رَسُول الله. وأما ابن حزم فَقالَ فِي رسالَته الكُبرَى فِي الكَلام عَلَى إبطال القياس والتقليد وغَيرهما: هَذا حَدِيث مَكذُوب مَوضُوع باطِل، لم يَصح قطّ. «تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج» ٦٨-٦٩.

(١) في الأصل: العامي.

(٢) في الأصل: مرة

مسألة: في اعتبار انقراض العصر

عندنا لا اعتبار بذلك[١].

ومن أَصْحابِ الشّافِعِيّ من اعتبر ذلك[٢].

دليلنا: أتت سائر الأدلة على كون الْإِجْماع حُجّة، لم تفصل فيه بين أن ينقرض العصر أو لا ينقرض، فوجب أن يكون الْإِجْماع حُجّة، متى حصل يثبت حُجّة، ولزم متابعته؛ لأن الصحابة كانون ينسبون[٣] من خالف الجماعة إلى شق[٤] العصا والخروج عن الطاعة. ولو كان انقراض العصر معتبَراً، لكان المُخالِفُ قبل ذلك غير مذموم ولا ملوم[٥]. ولأنه لو اعتبر انقراض العصر لما ثبتت[٦] حُجّة الْإِجْماع بحال / التابعين إذا عاصروا الصحابة عند خِلافهم، [٤٤ د] وكذلك تابعو التابعين مع التابعين في ذلك، لاقتضى ألا تثبت حُجّة الْإِجْماع إلا بعد انقراض جميع الأمة، وكل مذهب أَدّى إلى هذا القول باطل.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأن الصحابة قدِ اخْتَلَفُوا بعد الْإِجْماع لما لم يكن العصر

---

(١) وإليه ذهب أكثر الفقهاء والأصوليين. «الإحكام» ١/ ٣٦٦.

(٢) وهو مذهب ابن فُورَك من الشافعية، وأبي تمام من المالكية، والجُبّائي من المعتزلة، وظاهر كلام الإمام أحمد. «المحصول» ٢/ ١/ ٢٠٦، و«التمهيد» ٣/ ٣٤٦، و«الروضة» ٨٠.

(٣) في الأصل: يلبسون.

(٤) القاف مخرومة.

(٥) في الأصل: مالوم.

(٦) في الأصل: ثبت.

قد انقرض. ألا ترى أن أبا بكر سوى في العطاء وخالفه عمر[١]، واجتمع رأي الصحابة في أمهات الأولاد [أن] لا يبعن، ثم رأى عليٌّ بيعهنَّ[٢].

والجواب أن التسوية في العطاء ما أجمعوا عليه قط؛ لأن عُمَرَ كان مُخالفاً في ذلك؛ لأنه قال لأبي بكر: أتسوي بين أهل السابقة وبين من لا سابقة له؟ فقال أبو بكر: إنما عمِلوا لله، وأجورهم على الله. وهذا يَدُلُّ على أن الخِلاف كان قائماً.

وأما أمهات الأولاد، فما خالف عليٌّ أن بيعهنَّ لا يَجُوزُ، وإنما قال: رَأَيْتُ أَنْ أُرِقَّهُنَّ[٣]، وهذا لا خِلاف فيه؛ لأنها مملوكة، وإنما تَعتِقُ بموت المولى.

* * *

(١) «السنن الكبرى» ٦/ ٣٤٦.

(٢) عبد الرزاق ٧/ ٢٩١ ح ١٣٢٢٤، وابن أبي شيبة ٤/ ٤٠٩ ح ٢١٥٩٠، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١٠/ ٥٧٥ ح ٢١٧٦٧.

(٣) «السنن الكبرى» للبيهقي ١٠/ ٥٧٥ ح ٢١٧٦٦.

مسألة: في الْإِجْماع بعد الخِلاف

عندنا أن الصحابة إذا اختلفت على قوْليْنِ ثم أجمع التابعون[1] على أحد القَوْلَيْنِ كان إجماعاً حُجّة، ولا يَجُوزُ لمن بعدهم أن يخالفهم[2].

وقال بعض أَصْحابِ الشّافِعِيّ: إن الصحابة إذا سوغت الخِلاف، / فإن إجماع من بعدهم على بعض أقاويلهم لا يكون حُجّة[3]. [١٠٤٤]

دليلنا أن الأدلة التي دلت على [كون] الْإِجْماع حُجّة ليس فيها فصل بين إجماعٍ تقدَّمه خِلاف وإجماع لم يتقدمه خِلاف، فوجب أن يكون الْإِجْماع حُجّة إذا حصل، ولا يؤثر فيه تقدم الخِلاف.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون تسويغ الصحابة الخِلاف في المسألة يمنع حصول الْإِجْماع على خِلافه، كما أن إجماعهم على تحليل الشيء أو تَحْرِيمه يمنع من وقوع إجماع بعدهم على خِلاف ذلك.

قِيلَ لَهُ: إن تسويغهم الخِلاف كان معقوداً بشرط عدم الْإِجْماع على أحد الأقاويل التي اخْتَلَفُوا فيها، كما أن تسويغ الاجتهاد لمن غاب عن رسول الله

---

(١) في الأصل: التابعين.

(٢) وهو قول أكثر المالكية والمعتزلة وأبي بكر بن خيران وأبي بكر القفال من الشافعية. «التمهيد» ٣/ ٢٩٧-٢٩٩، و«شرح اللمع» ٢/ ٧٢٦.

(٣) وهو مذهب عامة الشافعية. تُراجع المسألة في: «الفصول» ٣/ ٣٣٩، و«شرح اللمع» ٢/ ٧٢٦، و«إحكام الفصول» ٤٩٢، و«الإحكام» ١/ ٢٧٥-٢٧٦.

ﷺ كان معقوداً بشرط عدم النص من جهته ﷺ على خِلاف ما أدّى اجتهاد المُجْتَهِد إليه، وليس كذلك إجماعهم على قول واحد أنه يمنع وقوع الْإِجْماع بعدهم على خِلاف ذلك؛ لأنهم أجمعوا على تَحْرِيم مخالفة إجماعهم، ولم يجمعوا على تَحْرِيم الْإِجْماع على بعض أقاويلهم.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنهم إذا اخْتَلَفُوا في المسألة على قَوْلَيْنِ، ثم أجمعوا على أحدهما، كان ذلك مبطِلًا للخِلاف المتقدّم. ألا ترى أنهم / أجمعوا على قتال أهل الردة بعد اختلافهم فيه، وعلى إمامة أبي بكر بعد اختلافهم فيها، وعلى قسمة السواد بعد اختلافهم فيها، ولو لم يوجد منهم إجماع على مسألة ثم نقضوا ذلك الْإِجْماع بإجماع آخر مثله.

إن قيل: الْإِجْماع على أحد القَوْلَيْنِ لا يوجب بُطْلان القول الآخر؛ لأن العامل به لو كان باقياً لم يبطل حكم قوله، فإذا مات فقوله لا يبطل، وخِلافه لا يزول.

قِيلَ لَهُ: بل إذا مات فلا قائل بقوله، [و] بطل حكم قوله. وإذا كان كذلك، ولم يبقَ من الصحابة من قال ببيع أمهات الأولاد ممن يُعتد بقوله، لم يَجُزْ أن يبقى حُكم هذا القول بعد موت القائل به.

فإن قيل: لو جاز لَرَخَّصُوا الْإِجْماع على أحد القَوْلَيْنِ اللذين قيل بهما من جهة الاجتهاد لوجب التوقف في الابتداء في ذلك الْحُكْم؛ لأنه لا يؤمَن أن يحصل الْإِجْماع على القَوْلَيْنِ فيحكم حكم رد الفرع إلى الأَصْل الآخر، وفي هذا وقوف الأحكام.

قِيلَ لَهُ: لا يجب ذلك، ألا ترى لمن غاب عن حضرة النَّبِيّ ﷺ أن يجتهد

في الحوادث، وإن جاز حصول النص من رسول الله ﷺ / على أحد الأمْرين، والمنع من رد الحادثة إلى الأَصْل الذي ترد[1] إليه. ولا يمنع أيضاً أن يَجُوز الاجتهاد في حكم الحادثة المختلف فيها، ثم يبطل الْحُكْم بحدوث إجماع على خِلاف من القول الآخر.

فإن قيل: لو جاز لأدّى إلى نسخ ما ثبت من إجماع الصحابة على تسويغ الخِلاف في حكم الحادثة، ولا يجُوزُ النَّسْخُ بعد رسول الله ﷺ وانقطاع الوحي.

قِيلَ لَهُ: قد بيَّنَّا أن تسويغهم الخلاف كان مضمَّناً بشرط عدم الإجماع، وإذا حصل الاجماع بعدهم على أحد[2] القولين لم يكن نسخاً، وإنما ينبئ[3] عن انتقال الشرط المانع من الخلاف، فقد بان لك صحة ما اعتبرناه في ذلك.

* * *

(١) في الأصل: رد.

(٢) في الأصل: إحدى.

(٣) كلمة غير معجمة في الأصل.

مسألة: في أن خِلافَ الواحد الذي يُعتبر بقوله هل يمنع من انعقاد الْإِجْماع أم لا؟

عند أكثر أهل الْعلم أن ذلك يمنع من انعقاد الْإِجْماع(١).

وقال ابن جرير [الطبري]:(٢) إن خِلاف الواحد لا يُعد خِلافاً على الجماعة، وإليه ذهب أبو بكر الرّازِي(٣).

دليلنا أن الأدلة إنما دلت على أن إجماع جميع الأمة نحو قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله عَلَيْهِ السَّلامُ: «أمتي لا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلالٍ»(٤)، وإذا كان

---

(١) قال الجصاص: إذا اجتمعت [الجماعة] على شيء وخالفها الواحد والاثنان، فلا يُعتد بخلافهما. «الفصول في الأصول» ٣/ ٣١٧. وهو رأي أبي الحسن الكرخي. «الفصول» ٣/ ٣٦٣-٣٦٤.

(٢) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، الإمام، العلم، المجتهد، عالم العصر، أبو جعفر الطبري، صاحب التصانيف البديعة. مولده سنة أربع وعشرين ومِئتين، وطلب العلم، وأكثر الترحال، ولقِي نبلاء الرجال، وكان من أفراد الدهر علماً، وذكاءً، وكثرة تصانيف. تُوفي ابن جرير رحمه الله عشية الأحد ليومين بقيا من شوال سنة عشر وثلاث مِئة. «الفهرست»: ٣٢٦، «سير أعلام النبلاء»: ١٤/ ٢٦٧-٢٨٢، «تاريخ بغداد»: ٢/ ١٦٩-١٦٢.

(٣) وإليه ذهب أبو الحسين الخياط المعتزلي. تُراجع المسألة في: «المحصول» ٢/ ١/ ٢٥٧، و«التمهيد» ٣/ ٢٦٠-٢٦١، و«شرح اللمع» ٢/ ٧٠٤، و«الوصول» ٢/ ٩٤.

(٤) الحديث سبق تخريجه ص٣١٣.

خِلاف/ الواحد يمنع من شمول الاسم، لم يجْزْ أن يكون إجماعهم دونه حُجّة.

فإن قيل: يجُوزْ أن يُطلق اسم الأمة على الجماعة، وإن شذّ منهم واحد، كما يقال: بقرة سوداء وإن كان فيها اليسير من البياض، وكقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وإنما شهران وعشرة أيام.

قِيلَ لَهُ: هذا الذي ذكرته مجاز، والمجاز لا يُقاسُ عليه غيره. ولا يَجُوزُ أن يقال: الواحد إذا خالفته الجماعة كان شاذاً فلا يُعتد به؛ لأن الشذوذ اسم ذم، وهذه الصّفة لا تستحق إلا من دخل في الْإِجْماع ثم خرج منه، فأما من لم يدخل في الْإِجْماع قط، فلا يسمى شاذاً.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوادِ الْأَعْظَم»[1]، وبأمره عَلَيْهِ السَّلامُ بالسواد الأعظم، وبأمره عليه السلام بلزوم الجماعة، قال: «الشَّيْطانُ مَعَ الْواحِدِ، وَهُوَ مَعَ الِاثْنَيْنِ أَبْعَدُ»[2].

وَبِأَنَّه لما كان خبر الجماعة أولى من خَبَر الْواحِدِ، وجب أن يكون قولهم أولى من قوله.

والجواب أن السواد الأعظم اسم الجماعة، ألا ترى أنه لو كان المراد به الأكثر لوجب أن يكون إجماع ثلثي الأمة حُجّة لأنها الأكثر، وكذلك الجواب عن الأخْبار الأخرى.

وأما خبر الجماعة/ فإنه يُفْضِي إلى الْعِلْم، وخَبَرُ الْواحِدِ لا يُفْضِي إليه، فلذلك كان أولى، وهذا المعنى لا يوجد في مسألتنا.

---

(١) الحديث أخرجه ابن ماجه ٢/ ١٣٠٣ ح ٣٩٥٠، وأحمد ح ١٨٤٥٠.

(٢) الحديث أخرجه الترمذي ٤/ ٤٦٥ ح ٢١٦٥، وأحمد ح ١١٤، والطبراني في «الأوسط» ٢/ ١٨٤ ح ١٦٥٩، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٧/ ١٤٦ ح ١٣٥٢١.

مسألة: في أن الْإِجْماع لا ينعقد إلا بالأكثر من الأمة

اتَّفَقَ الْعُلَماء على ذلك[١].

وقال قوم من الحشويين: الْإِجْماع يَنعقِد بأكثر الأمة[٢].

دليلنا أن الآي والأخبار الدالة على صِحّةِ الْإِجْماع إنما دلت على ذلك إذا أجمعت جميع الأمة، وهذا الاسم لا يتناول الأكثر، فوجب ألا ينعقد بإجماعهم. ويَدُلُّ عليه أن الحق قد يَجُوزُ أن يكون مع القليل، ألا ترى أن الله تعالى ذِكره أثنى على القليل في مواضع من كتابه فقال: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ٢٤]، وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وقال: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ [هود: ١١٦]. وقال عَلَيْهِ السَّلامُ: «بَدَأَ الإسلام غَرِيباً، وَسَيَعُودُ غَرِيباً كما بدأ، فَطُوبَى لِلْغُرَباءِ». قيل: وَمَنْ هُمْ يا رسول الله ﷺ؟ قالَ: «الَّذِينَ يَصْلُحُونَ إذا فَسَدَ النّاسُ»[٣].

واحتج المُخالِفُ بالأخبار التي ذكرناها في المسألة التي قبل هذه، والجواب عنه ما بيّنّا.

---

(١) أورد أبو بكر الجصاص هذه المسألة على هذا النحو:
إذا اختَلَفتِ الأُمَّةُ على قولَين، وكلُّ فِرقةٍ من الكَثرةِ في حَدٍّ يَنعقِدُ بمِثلِها الإجماعُ لو لَم يُخالفها مِثلُها؛ فَإنَّ مِنَ النّاسِ مَن يَعتبرُ إجماعَ الأكثَرِ، وهُمُ الحَشوُ. قالَ أهلُ العِلمِ: لا يَنعَقِدُ بذَلِكَ إجماعٌ، ووجَبَ الرُّجوعُ إلَى ما يُوجِبُهُ الدَّلِيلُ. «الفصول» ٣/ ٣١٥.

(٢) تُراجع المسألة في: «أصول السرخسي» ١/ ٣١٦، و«التمهيد» ٣/ ٢٦٠-٢٦١.

(٣) الحديث رواه الترمذي ٥/ ١٨ ح ٢٦٣٠، وأحمد ح ١٦٦٩٠، والطبراني في «الكبير» ١٧/ ١٦ ح ١١.

مسألة: / فيمن ينعقد بهم الْإِجْماع

[٤٧ ظ]

كان الشيخ أبو بكر الرّازِي يقول: إنه لا يُعتبر في *انعقاد الْإِجْماع*(١) بأَهْلِ الضَّلالِ والفسق، وإنما الاعتبار بإجماع أهل الحق الذين لم يثبت ضلالهم ولا فسقهم(٢).

وقال غيره من شيوخنا: إنهم معتبرون في الْإِجْماع إذا كانوا من جملة المسلمين، سواء عظُمت معصية المُخالِفِ للحق أو لم تعظم(٣).

دليلنا قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وأهل الضلال والفسق ليسوا مؤمنين على الإطلاق. وقال عز وجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] والوسط: العدل، وأهل الضلال ليسوا بعدول.

واستدل مَن خالفنا بقوله: «أُمَّتي لا تَجتمِعُ على ضلالٍ»(٤)، وأهل الضلال والفسق من جملة الأمة، فوجب أن يُعتد بهم في الْإِجْماع.

والجواب أنه لا يَجُوزُ أن يريد بذلك أهل الضلال والفسق؛ لأنه لا يَجُوزُ أن يضل فيما يجمع فيه مع المجمعين، كما يضل في غيره من الأمور.

وجواب آخر: وهو أن كونهم من جملة المجمعين يَقْتَضِي مدحهم

(١) في الأصل: انعقاد منهم الإجماع.

(٢) «الفصول» ٣/ ٢٩٣.

(٣) «أصول السرخسي» ١/ ٣١٠-٣١٢، و«التمهيد» ٣/ ٢٥٢-٢٥٣.

(٤) الحديث سبق تخريجه ص٣١٣.

وتعظيمهـم، وكونهم مـن أهل الفسـق يَقْتَضِي ذمهم والاسـتخفاف بهم، ولا تجتمـع هاتـان الصفتان في حالة واحـدة. ولا يَجُوزُ أن يكونـوا / داخلين في [١٤/أ] جملـة الْإِجْمـاع مـع كونهم من أهل الفسـق.

* * *

مسألة: في أن من ليس من أهل الاجتهاد لا يُعْتَدُّ به في الْإِجْماع

ذكر الشيخ أبو بكر الرّازي أنه لا يُعتد في الْإِجْماع بمن لا علم له بالنظر والقياس والاِجْتِهادِ، مثل داود والكرابيسي[١] وأخبر أنهما من الجُهّال برد الفروع إلى الأصول[٢].

وكان غيره من مشايخنا يقول: لا ينعقد الْإِجْماع إلا بأن يُجمِع عليه جميع أهل الْعِلْم والمتسببين إلى الْعِلْم.

والدَّلِيلُ على صِحّةِ القول الأول أن من لا يدخل في القياس والمعرفة

---

(١) أبُو عَلِيٍّ الحُسَينُ بنُ عَلِيٍّ الكَرابِيسِيُّ: كانَ عالِماً مُصَنِّفاً مُتقِناً، وكانَت فَتوى السُّلطانِ تَدُورُ عَلَيهِ، وكانَ نَظّاراً جَدَلِيّاً. وكانَ فِيهِ كِبرٌ عَظِيمٌ، وكانَ يَذهَبُ إِلَى مَذهَبِ أهلِ العِراقِ، فَلَمّا قَدِمَ الشّافِعِيّ وجالَسَهُ وسَمِعَ كُتُبَهُ انتَقَلَ إِلَى مَذهَبِهِ، وعَظُمَت حُرمَتُهُ. ولَهُ أوضاعٌ ومُصَنَّفاتٌ كَثِيرةٌ نَحوٌ مِن مِئَتَي جُزءٍ. وكانَت بَينَهُ وبَينَ أحمَدَ بنِ حَنبَلٍ صَداقةٌ وكِيدةٌ، فَلَمّا خالَفَهُ فِي القُرآنِ عادَت تِلكَ الصَّداقةُ عَداوةً. تُوُفِّيَ حُسَينٌ الكَرابِيسِيُّ فِي سَنةِ سِتٍّ وخَمسِينَ ومِئَتَينِ. «الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء» ١٠٦، و«طبقات الفقهاء» ١٠٢.

(٢) قال أبو بكر الجصاص: ولا يُعتد بخلاف من لا يعرف أصول الشريعة، ولم يرتض بطرق المقاييس ووجوه اجتهاد الرأي؛ كداود الأصبهاني والكرابيسي وأضرابهما من السخفاء (الجهال)؛ لأن هؤلاء إنما كتبوا شيئاً من الحديث، ولا معرفة لهم بوجوه النظر، ورد الفروع والحوادث إلى الأصول، فهم بمنزلة العامي الذي لا يُعتد بخلافه؛ لجهله ببناء الحوادث على أصولها من النصوص. «الفصول في الأصول» ٣/٢٩٦.

بطرق الِاجْتِهاد، فإنه يجري مَجرى العامي. ولمّا لم يُعتد بالعامة فيما لا علم لهم به، كذلك لا يُعتد بمن ليس من أهل النظر والِاجْتِهادِ.

يُبَيِّنُ صِحّةَ ذلك أن مَن لا مدخل له في تقويم الكتاب لا يُعتد به في الْعِلْم، ولا يُرجع إلى قوله في ذلك. كذلك مَن لا مدخل له في النظر، فإنه لا يُعتد بخِلافه.

واحْتَجَّ من خالفنا بقوله عَلَيْهِ السَّلامُ: «أمتي لا تجتمع على الضلال»[1]، ولم يخصَّ.

[٤٨ ظ] والجواب أنه أراد بذلك من هو من أهل الْعِلْم دون من ليس بهذه الصِّفة / ألا ترى أنه لم يرد به العامة لأنهم تبع الْعُلَماء.

وكان الشيخ أبو بكر الرّازِي يقول: إن من لا علم له بالفروع لا يُعتد بخِلافه، وإن كان له حظ من العلوم الْعَقْلِيّة، وكان يحكي ذلك عن أبي الحسن الكَرْخي رحمه الله[2].

* * *

(١) الحديث سبق تخريجه ص٣١٣.

(٢) «الفصول» ٣/ ٢٩٦-٢٩٧، و«البرهان» ١/ ٦٨٤-٦٨٨، و«التمهيد» ٣/ ٢٥٠.

مسألة: في أن الْإِجْماع الواقع من جهة الاجتهاد حُجّة

وإلى هذا[١] ذهب أصحابنا، وبه قال كثير من الفقهاء والمُتَكَلِّمِينَ[٢].

وقال نُفاةُ القياس: إن الْإِجْماع لا يَصِحُّ إلا من نص الكتاب والسُّنة[٣].

دليلنا أن الأدلة من الآي والخبر على صِحّةِ الْإِجْماع ليس فيها فصل بين[٤] ما صدر عن الكتاب والسنَّة[٥]، وبين ما صدر من جهة القياس، فيجب أن يكون حُجّة.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن القياس دين الله كالكتاب والسنة، فإذا كان الْإِجْماع الصادر عن الأخيرين[٦] [حُجّة؛ فالصادر عن القياس كذلك][٧].

---

(١) في الأصل: دا.

(٢) تُنظر المسألة في: «التبصرة» ٣٤٩.

(٣) قال الشيرازي: وقال داود وابن جرير: لا يجوز أن ينعقد [الإجماع] عن القياس.
وقال السرخسي: وكان ابن جرير رحمه الله يقول: الإجماع الموجب بعلم قطعاً لا يصدر عن خَبَرِ الواحِدِ ولا عن قياس؛ لأن خَبَرَ الواحِدِ والقياس لا يوجب العلم قطعاً، فما صدر عنه كيف يكون موجباً كذلك. «شرح اللمع» ٢/ ٦٨٣، و«أصول السرخسي» ١/ ٣٠٢، و«الإحكام» ١/ ٣٧٩.

(٤) في الأصل: فصل عن بين.

(٥) في الأصل: الكتاب وبين السنة.

(٦) في الأصل: الأخر.

(٧) في الأصل سقط، والزيادة من المحقق.

فإن قيل: كيف يصح من جهة القياس مع أن القياس مختلَف فيه، ومع أن القياس يُوجِب عليه الظن، ومعلوم أن رأي الجماعة على ما تتفق لاختلاف دواعيهم.

قِيلَ لَهُ: أما القول بأن القياس مختلَف فيه فخطأ؛ لأن الصحابة أجمعتْ على القول بِالْقِياسِ/، وكذلك التابعون وأتْباعهم أطبقوا على القول بذلك. وإنما نفى ذلك مَن لا مدخل له في الفروع؛ كالنَّظَّام. وتابعه[١] على ذلك قوم من الحَشويين؛ مثل داود [الظاهري][٢] وأضرابه.

وأما قولك: إن الجماعة لا يتفقون على رأي واحد لاختلاف الهمم، فدعوى لا حُجّة عليها؛ بل وجدنا الجماعات الكثيرة تجتمع على مذهب واحد مع اختلاف دواعيهم، وإن استحال اجتماعهم على الخبر بالكذب مع الْعِلْم به.

يُبَيِّنُ بُطْلان هذا السُّؤالِ: أنَّ النّاسَ مُختلفونَ في ظاهر الكتابِ والسنّةِ؛ فمنهم مَن قالَ: يُحملُ على العُموم، ومنهم مَنْ قالَ: يُحْمَلُ على أَقَلِّ ما يَحْتَمِلُ، ومنهم من قال: يَجِبُ التَّوَقُّفُ حتى يَدُلَّ دَلِيلٌ آخَرُ على المُراد. وقد سلَّم المُخالِفُ أن الإجْماع يَجُوزُ أن يصدر على الكتاب والسنة، كذلك يَجُوزُ أن يصدر عن القياس، وإن كان مختلفاً فيه.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأن الاِجْتِهاد يَجُوزُ وقوع الخطأ فيه، ألا ترى أن النَّبِيَّ ﷺ قد وقع منه الخطأ في بعض ما اجتهد فيه، نحو أخذ الفداء من أسارى بدر[٣]،

---

(١) في الأصل ما صورته: ويبلغه.

(٢) سبقت ترجمته ص٣١٧.

(٣) بدر: موقع بين المدينة ومكة، وعليه كانت أول معركة بين المسلمين وقريش في رمضان من السنة الثانية للهجرة. «معجم البدان»: ١/ ٣٥٧-٣٥٨.

فإذا كان كذلك، لم يكن إجماعهم[1] من جهة الاِجْتِهادِ حُجّة.

وبِأنَّ ما يجمعون عليه إما أن يكون تحْريم ما أحله الله تعالى، أو[2] تحليل ما حرمه الله، أو الْحُكْم بما لم يحكم الله فيه بشيء، أو الْحُكْم بما / حكم الله به. ولا يَجُوزُ الْإِجْماع على الوجه الأول بما فيه[3] من مخالفة الله. فإذاً لا يَصِحُّ الْإِجْماع إلَّا على ما حكم الله به ورسوله.

وَبِأنَّ إجماعهم لا يخلو أن يكون من جهة التوقيف أو التقليد والإلهام والِاسْتِدْلال بأدلة مختلفة. ولا يَجُوزُ أن يكون من جهة التقليد والإلهام بإجماع، ولا من جهة الِاسْتِدْلال بالأدلة المختلفة؛ لأن الأدلة المختلفة تكون فاسدة، والفاسد لا يؤدي إلى الصحيح. فوجب ألَّا يَصِحَّ إجماعهم إلا عن توقيف.

أما الجواب عن الأول، فهو أن النَّبِيَّ ﷺ لا يقع منه الخطأ فيما هو فيه حُجّة بما يؤديه إلينا، كذلك الأمة لا يَجُوزُ عليهم الخطأ فيما يُجمِعون عليه؛ لأن إجماعهم حُجّة كنص الكتاب والسنة.

وأما الجواب عن الثاني، فهو أن إجماع الأمة إنما يكون على تحليل ما أحله الله، وتَحْرِيم ما حرم الله من حيث دليلنا في أن القياس دين الله تعالى، وأنه كنص الكتاب والسنة فيما يوجبه.

وأما الجواب عن الثالث، فهو أنه يَجُوزُ أن يؤلف الله بينهم بأدلة مختلفة في الأوقات المتغايرة؛ لأن اختلاف الأدلة لا يَدُلُّ على فسادها. ألا ترى أن الْحُكْم الواحد يثبُت / بالأدلة المختلفة من الكتاب والسنة والْإِجْماع.

(١) في الأصل: اجتماعهم.
(٢) في الأصل: و.
(٣) في الأصل: فيها.

مسألة: في أن إجْماعَ أهل المدينة ليس بحُجّة[١]

وإلى ذلك ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين[٢].

وحُكي عن مالك أن إجماعهم حُجّة، وحُكي عن بعض أصحابه أنه لا يجعل إجماعهم حُجّة، وإنما[٣] يجعل نقلهم أولى من نقل غيرهم[٤].

دليلنا أن الآي والأخبار التي دلت على كون الْإِجْماع حُجّةً لم تخص أهل المدينة دون غيرهم من أهل الأمصار، بل جمعهم إجماع جميع الأمة حُجّة، واسم الأمة لا يختص بأهل المدينة.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن حجج الله تعالى تختلف باختلاف الأزمان؛ كالكتاب والسنة والْإِجْماع، وإذا كان كذلك، واتَّفَقَ أن إجماع أهل المدينة في هذا الوقت ليس بحُجّة، لم يَجُزْ أن يكون حُجّة فيما مضى. ويَدُلُّ عليه أنه لا دلالة تدل على نفي إجماع أهل المدينة على الخطأ، وصار إجماعهم كإجماع أهل الكوفة والبصرة.

---

(١) قال أبو بكر الجصاص: زعم قوم من المتأخرين أن إجماع أهل المدينة لا يسوغ لأهل سائر الأعصار مخالفتهم فيما أجمعوا عليه، وقال سائر الفقهاء: أهل المدينة وسائر الناس غيرهم في ذلك سواء، وليس لأهل المدينة مزية عليهم في لزوم اتباعهم. «الفصول في الأصول» ٣/ ٣٢١.

(٢) «البرهان» ١/ ٧٢٠، و«المعتمد» ٢/ ٤٩٢، و«شرح اللمع»، و«التمهيد» ٣/ ٢٧٣-٢٧٥.

(٣) في الأصل: فإنما.

(٤) ينظر: «إحكام الفصول» ٤٨٠-٤٨٥.

واحتجّ المُخالفُ بأن أهل المدينة شهدوا التنزيل واضطروا إلى الْعِلْم بقصد الرسول ﷺ، و" دعا لهمْ "(١) النّبيّ عليْه السّلامُ، وقد حكمهم(٢) / فقال: «اللهُمّ باركْ لهُمْ في صاعِهِمْ ومُدّهمْ»(٣)، وقال: «منْ أرادهُمْ بِسُوءٍ أذابَهُ اللهُ كَما يَذُوبُ الْمِلْحُ فِي الماء»(٤)، وقال: «إنّ الإسلام يأرِزُ(٥) إلى المدِينةِ كَما تأرِزُ الْحَيّةُ إلى جُحْرِها»(٦). وقال: «إنّ المَدِينةَ تَنْفِي خَبَثَها كَما يَنْفِي الْكِيرُ خَبَثَ الْحَدِيدِ»(٧). وقال: «إنّ الدّجّالَ لا يَدْخُلُ المَدِينَةَ، وَإِنَّ عَلى كُلِّ نَقْبٍ مِنْ أَنْقابِها مَلَكاً شاهِراً سَيْفَهُ»(٨)، فأخبر بحراسة الله أهل المدينة.

والجواب: أن الذين شاهدوا الرسول وحضروا التنزيل تفرقوا في البلاد، ونزلوا الكوفة والبصرة والشام، فيجب أن يكون إجماع كل مصر من هذه الأمصار حُجّة.

فأما دعاؤه لهم ومدحه إيّاهم، فلا يَدُلُّ على كون إجماعهم [حُجّة]؛ ألا

---

(١) في الأصل: دعا هم.

(٢) كلمة غير واضحة.

(٣) الحديث أخرجه البخاري ٤/ ٣٦ ح ٢٨٩٣، ومسلم ٢/ ٩٩٣ ح ١٣٦٥.

(٤) الحديث أخرجه مسلم ٢/ ١٠٠٧ ح ١٣٨٦، وابن ماجه ٢/ ١٠٣٩ ح ٣١١٤، وعبد الرزاق ٩/ ٢٦٣ ح ١٧١٥٤، وأحمد ح ١٥٥٨.

(٥) يأرز أي: ينضم ويجتمع.

(٦) ورد الحديث بلفظ «إن الإيمان»: البخاري ٣/ ٢١ ح ١٨٧٦، و مسلم ١/ ١٣١ ح ١٤٧، وابن ماجه ٢/ ١٠٣٨ ح ٣١١١.

(٧) ورد الحديث بلفظ «إنّما المَدِينةُ كالكِيرِ، تَنفِي خَبَثَها، ويَنصَعُ طِيبُها»، البخاري ٩/ ٧٩ ح ٧٢١١، ومسلم ٢/ ١٠٠٦ ح ١٣٣٨، والترمذي ٥/ ٧٢٠ ح ٣٩٢٠، والنسائي ٧/ ١٥١ ح ٤١٨٥.

(٨) مسلم ٤/ ٢٢٦٥ ح ٢٩٤٣، والطبراني في «الكبير» ٢٠/ ٢٩٦ ح ٧٠٤.

ترى أنه قد دعا لعلي ولغيره من الصحابة رضي الله عنهم، [و] لم يدل [ذلك على] أن قول كل واحد بانفراده حُجّة.

وأما قوله: «إنَّ الإسلام يَأْرِزُ إلَى المَدِينةِ كَما تَأْرِزُ الْحَيّةُ إلَى جُحْرِها»[1]، فإنما أراد به هجرة المسلمين تكون إليها، فلما أزال الله فرض الهجرة زالت هذه الصِّفة عنها.

وأما حراسة الله لأهل المدينة، فلا يوجب أن يكون إجماعهم حُجّة؛ لأنه قد يحرس الله المواضع مع إجماع أهلها[2] على الضلال[3]. ألا ترى أنه حَرَسَ مكةَ من الفيل وأصحابِه وإن أهلها / يومئذ مشركون. [١٥٠]

* * *

(١) سبق تخريجه ص٣٣٥.

(٢) في الأصل: أهله.

(٣) في الأصل: أهل الضلال.

مسألة: في الخُرُوجِ عن اختلاف الأمة

اتَّفَقَ الفقهاء والمتكلمون على أن الأمة إذا اختلفت على قَوْلَيْنِ أو ثلاثة لم يكن لمن بعدهم إحْداثُ قَوْلٍ لم يقل به أحد منهم، فيخرج بذلك من أقاويلهم. ويستوي اختلاف الصحابة ومن بعدهم من كل عصر(١).

وزعم بعضهم أنه يَجُوزُ إحداث قول آخر، وإنما المُحرّمُ مُخالفة الإِجْماع(٢).

دليلنا قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، ومعلوم أن ما يخرج من أقاويلهم ليس بسبيل لهم، فلا يَجُوزُ لأحد اتّباعه.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن الصحابة لمّا اختلفت في مسألة الجَدّ على الوجوه المروية عنهم، مُنعْت الخروج عن أقاويلهم حتى يَجُوز لقائل أن يقول: المال كله للأخ. وهذا سبيل كل اختلاف؛ فإن في ضمنه إجماعاً على المنع من مخالفته(٣).

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنه لو جاز إحداث قول ثالث، لم يَمتنع أن يكون أن الحق في هذا القول، وأن يكون ما قالته الأمة خطأ، فيكونوا حينئذٍ مجمعين على الخطأ، وفي إجماعنا على نفي الخطأ عنهم دليل على امتناع جواز الخروج عن أقاويلهم.

---

(١) «الإحكام» ١/ ٣٨٤.

(٢) نسب ابن برهان هذا القول إلى «قوم من المتكلمين». «الوصول» ٢/ ١٠٨.

(٣) تُنظر آراؤهم حول هذه المسألة في «سنن الدارمي» ٢/ ٣٥١-٣٥٧.

فإن قيل: رُوي عن ابن سيرين[١] / أنه قال في زوج وأبوين للأم ثلث ما بقي، وفي زوجة وأبوين للأم ثلث جمع المال، فخرج عن أقاويلهم.

وقال مسروق[٢] في الحرام بقول لم يقل به أحد من الصحابة.

قِيلَ لَهُ: أما ابن سيرين فلم يخرج من قول الصحابة؛ لأنه أخذ بقول ابن عباس [في] زوجة وأبوين، وبقول علي [في] زوج وأبوين. وأما مسروق فكان من أهل الاجتهاد في زمن الصحابة، وكان خِلافه معتدّاً به، فجاز له إحداث قول منفرد به؛ لأنه لم يكن قد استقر اجماعهم على الأقاويل التي اخْتَلَفُوا فيها، بل كانوا في مهلة النظر[٣] والبحث عن حكم الحادثة.

* * *

(١) ابن سيرين: محمد بن سيرين الأنصاري أبو بكر بن أبي عمرة البصري، ثقة، ثبت، عابد، كبير القدر، كان لا يرى الرواية بالمعنى، من الثالثة، مات سنة عشر ومِئة. «تقريب التهذيب» ٤٨٣.

(٢) مسروق: مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني، مات سنة ثلاث وستين. وذكر الشعبي شُريحاً ومسروقاً، قال: كان مسروق أعلمهم بالفتوى. «طبقات الفقهاء» ٧٩.

(٣) في الأصل: التنظر.

مسألة: لا يَجُوزُ عندنا لأحد مخالفة الْإِجْماع

سواء كان ممن انعقد به الْإِجْماع أو لم يكن[١].

وزعم بعض أهل الْعِلْم أنه له ذلك إذا كان الْإِجْماع انعقد به[٢].

دليلنا قوله: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، فالقول بخِلاف ما أجمعوا عليه اتِّباع لغير سبيلهم، فيجب أن يكون محرماً.

ولأنهم إذا أجمعوا على الْحُكْم فقد أجمعوا على تَحْرِيم مخالفتهم، وإن القول بخِلاف ما أجمعوا عليه خطأ. فلو جاز لواحد منهم أن يرجع عن اتفاقه معهم، لكان فيه إجماعهم على الخطأ، وذلك لا يَجُوزُ عليهم.

واحْتَجَّ المُخالِفُ أنه / لما كان له أن يخالفهم في الابتداء، لم يَجُزْ أن يتغير حاله بدخوله معهم في الْإِجْماع: فيما رُوي عن علي[٣] أنه قال: [كان] رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألا يُبعن، ثم رأيت بيعهن[٤]. [٥١و]

الجواب عن الأول: أنه ينتقض بمن لم ينعقِدْ به الْإِجْماع؛ لأنه قد كان يَجُوزُ له أن يجتهد قبل حصول الْإِجْماع، ثم حرُم ذلك عليه بعد الْإِجْماع. يُبَيِّنُ صِحّةَ ذلك: أن الحاكم إذا حكم في حادثة من طريق الاجتهاد، ثم أداه اجتهاده

---

(١) «المعتمد» ٢/ ٤٩٥، و«التمهيد» ٣/ ٢٩٣، و«الإحكام» ١/ ٢٢٩.

(٢) نسب القاضي عبد الجبار هذا القول إلى الحاكم الشهيد المروزي الحنفي (ت: ٣٤٤ هـ). «المعتمد» ٢/ ٤٩٥.

(٣) كلمة مطموسة في الأصل.

(٤) سبق تخريجه ص٣٢٠.

في الثاني إلى خِلافه، لم يَجُزْ له أن يفسخ حكم اجتهاده الأول باجتهاده الثاني، وإن كان يَجُوزُ له أن يحكم بالاجتهاد الثاني، وإن لم يكن حكم الاجتهاد الأول، كذلك في مسألتنا.

وأما الجواب عن الثاني أن بيع أمهات الأولاد لم يكن متفقاً على تَحْرِيمه، فلم يكن قول علي رجوعاً عن الْإِجْماع. وقول عَبِيدة السلْماني[1]: «رأيُك في الْجَماعةِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ رَأْيِكَ وَحْدَكَ»[2] أراد به: رأيك مع عمر قبل وقوع الفُرقة بينكما بالموت أحب إليَّ من رأيك وحدك.

فصل

وقال بعض الناس: مَنِ انعقد به الْإِجْماع لا يَجُوزُ له الرجوع، ومن لم ينعقد به الْإِجْماع فله المُخالَفة.

وما ذكرنا من الأدلة في الفصل الأول هو دليل في هذا الفصل.

واحْتَجَّ المُخالِفُ / بأن من لم يدخل في جملة المجمعين على الْحُكْم فإنه لم يعقد على نفسه لزوم الْحُكْم المجمَع عليه، فيَجُوزُ له أنْ يخالف فيه، كما يَجُوزُ له في الابتداء. وليس كذلك من دخل في الْإِجْماع؛ لأَنَّه عقد على نفسه التزام الْحُكْم المجمَع عليه. [٥٢ ظ]

والجواب أَنَّ الْإِجْماع حيث كان حُجّة، استوى حكم من التزم ذلك، ومن لم يلتزمه، كالكتاب والسنة.

---

(١) عبيدة بن عمرو السلماني المرادي الهمداني: أسلم قبل وفاة النبي ﷺ بسنتين ولم يره، ومات سنة اثنتين وسبعين. وقال أبو إسحاق: كان يقال: ليس بالكوفة أعلم بالفريضة من عبيدة والحارث الأعور. وكان عبيدة يجلس في المسجد، فإذا ورد على شُريح القاضي فريضة فيها حد رفعها إلى عبيدة ففرض. «طبقات الفقهاء» ٨٠.

(٢) «مصنف عبد الرزاق» ٧/ ٢٩١، و«مصنف ابن أبي شيبة» ٤/ ٨٨.

مسألة: إذا حدثت الحادثة بحضرة النَّبِيِّ ﷺ

ولم يحكم فيها بشيء؛ جاز لنا أنْ نحكم نظيرها[١].

ومن المتكلمين من قال: ذلك لا يَجُوزُ، وإنَّ تركه الْحُكْم في ذلك يدل على أنَّه لا حكم لذلك[٢].

دليلنا: أَنَّ الْحُكْم تارَةً يقع بيانه من جهة الله تعالى، وتارَةً من جهة نبيه عَلَيْهِ السَّلامُ، فلما كان عدم النص من جهة الله سبحانه وتعالى لا يدل على أنَّه لا حُكم لذلك، كذلك ترْك رسول الله ﷺ الْحُكْم في الحادثة لا يوجب ترك الْحُكْم في نظيرها.

فإن قيل: إنما جاز ذلك لأَنَّ الله سبحانه وتعالى يوحي بالْحُكْم إلى نبيه ﷺ؛ لأنَّه لما ترك ذلك علِمنا أنَّه لا حُكم لذلك في الشريعة.

قِيلَ لَهُ: لا فرق بين الأَمْرين، وذلك أَنَّ الله سبحانه قد يوحي / بالْحُكْم إلى نبيه عَلَيْهِ السَّلامُ ولا يتولّى هو بيانه بالنص عليه، كذلك النَّبِيُّ ﷺ قد يدلنا إلى النظر والِاسْتِدْلال والبحث عن أدلة الأصول، وإن لم يُبَيِّنْ هو حكم الحادثة لنا. ألا ترى أَنَّ عمر سأل النَّبِيَّ ﷺ عن الْكَلالةِ[٣] فلم يُبَيِّنْها له وقال: «تَكْفِيكَ آيةُ الصَّيْفِ»[٤]، فوَكَلَه إلى البحث والنظر.

[٥٢/و]

---

(١) وإلى ذلك ذهب أبو يعلى الفراء. «العدة» ٤/ ١٢١٤.

(٢) «البحر المحيط» ٦/ ٧٠.

(٣) الكَلالةُ: الرجل الذي لا ولد له ولا والد. «لسان العرب» ١١/ ٥٩٢.

(٤) البيهقي في «السنن الكبرى» ٦/ ٣٦٧ ح ١٢٢٧٠.

مسألة: في التابعي هل يُعتد بخِلافه على الصحابة أم لا؟

عندنا: إذا كان التابعي في زمن الصحابة من أهل الاجتهاد ويفتي معهم فإنه كواحد منهم يُعتد بخِلافه عليهم، ولا ينعقد إجماعهم دونه[١].

ومن الناس من قال: لا يُعتد بخِلاف التابعي على الصحابة[٢].

دليلنا: أَنَّ الصحابة سوَّغت للتابعي الاجتهاد معهم والمُخالَفة لهم، ألا ترى أَنَّ عمراً وعلياً وَلَّيا شُرَيْحاً[٣] القضاء ولم يعقبا أحكامه بالفسخ[٤] مع

---

(١) «الفصول في الأصول» ٣/ ٣٣٣.

وإليه ذهب الباجي والشيرازي والرازي وأبو يعلى الفراء الحنبلي، وهو رأي عامة الفقهاء والمتكلمين. «شرح اللمع» ٢/ ٧٢٠، و«المحصول» ٢/ ١/ ٢٥١، و«إحكام الفصول» ٤٦٤، و«العدة» ٣/ ٢٦٨، و«التمهيد» ٣/ ٢٦٧، و«مختصر شرح الروضة» ٣/ ٦١.

(٢) وإليه ذهب داود الظاهري وإحدى الروايات عن أحمد واختيار أبي بكر الخلال. «إحكام الفصول» ٤٦٤، و«التمهيد» ٣/ ٢٦٨.

(٣) القاضي شريح: أبو أُمية شريح بن الحارث بن ثور بن مرتّع ـ بتشديد التاء المثناة من فوقها وكسرها ـ الكِندي، كان من كبار التابعين، وأدرك الجاهلية، واستقضاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه على الكوفة، فأقام قاضياً خمساً وسبعين سنة لم يتعطل فيها إلا ثلاث سنين امتنع فيها من القضاء في فتنة ابن الزبير، واستعفى الحجاج بن يوسف من القضاء فأعفاه، ولم يقضِ بين اثنين حتى مات. وكانت وفاة القاضي شريح سنة سبع وثمانين للهجرة وهو ابن مِئة سنة، وقيل: سنة اثنتين وثمانين. «أخبار القضاة» ٢/ ١٩٨-٤٠٨، و«وفيات الأعيان» ٢/ ٤٦٠-٤٦٣.

(٤) كلمة غير واضحة في الأصل.

إظهاره الخِلاف عليهما في كثير. وكتب عمر إليه: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ حكم الحادثة فِي السُّنَّةِ فاجْتَهِدْ رَأْيَك، ولم يأمره بالرجوع إليه. وخاصم عليٌّ إلى شُرَيْحٍ فحكم عليه بخِلاف رأيه. فقد ثبت في إجماع الصحابة جواز خِلاف التابعين عليهم؛ إذ كانوا في وقتهم من أهل الاجتهاد.

ويدل عليه أيضاً المعنى / الذي لأجله اعتُد بخِلاف الصَّحابِي على الصَّحابِي [٥٣ ط] هو كونه من أهل الاجتهاد في زمن الصحابة. ألا ترى أنّه لو لم يكن من أهل الاجتهاد مع كونه صحابياً لم يَجُزْ. وإذا كان كذلك، وكان هذا المعنى موجوداً في التابعي، وجب أنْ يُعتد بخِلافه عليهم.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله عَلَيْهِ السَّلامُ: «اقْتَدُوا بِاللَّذَينِ مِنْ بَعْدِي»[١]، وهذا يوجب على التابعي الاقتداء بهما. وقال: «أَصْحابِي كالنُّجُومِ، بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ»[٢]، وقال: «لَوْ أَنْفَقَ أَحَدُكُمْ مِلْءَ الأرض ذَهَباً ما بلغ مُدَّ أَحَدِهِمْ، وَلا نَصِيفَهُ»[٣]. ولو كان التابعي يُعتدُّ بخلافه عليهم لصار مثلهم.

وَبِأَنَّ الصحابة لها فضل المشاهدة للنبي ﷺ والْعِلْم بقصده ومخارج كلامه ومصادره، ولم تحصل هذه المنزلة للتابعي، فلم يَجُزْ له أنْ يُزاحِمَهم فيما يقولون.

والجواب: أما قوله: «اقْتَدُوا بِاللَّذَينِ مِنْ بَعْدِي» فإنه لا يمنع جواز

(١) الحميدي ١/ ٤١٣ ح ٤٥٤، وأبو نعيم في «فضائل الصحابة» ح٩٤.

(٢) الحديث سبق تخريجه ص٣١٧.

(٣) البخاري ٥/ ٨ ح ٣٦٧٣، ومسلم ٤/ ١٩٦٧ ح ٢٥٤٠، وأبو داود ٤/ ٢١٤ ح ٤٦٥٨، والترمذي ٥/ ٦٩٥ ح ٣٨٦١.

مخالفتهما[١]. ألا ترى أَنَّ لغيرهم من الصحابة أنْ يخالفهما إذا أداه اجتهاده إلى خِلاف قولهما، كذلك التابعي.

وأما ثناؤه عَلَيْهِ السَّلامُ ومدحه لهم، فلا يدل على المنع من مخالفتهم، ألا ترى أَنَّ الصحابة كانوا متفاضلين في الرتب، كان أفضلهم الأئمة الأربعة، ولم يكن فضلهم مانعاً من جواز خِلاف غيرهم عليهم، وكانوا يسوّغون الاجتهاد لمن هو دونهم، مثل ابن عمر / وأبي هريرة وأنس بن مالك. [٥٣ و]

وأما قوله: إن لهم فضل المشاهدة؛ فالجَوابُ عنه ما ذكرناه من مراد النَّبِيِّ ﷺ بالمشاهدة، فقد عرفه التابعي بالسماع، ولفظه يفيد من الْحُكم للغائب مثل ما يفيده للشاهد[٢]، فلا يختلفان في معرفته.

وما يُبَيِّنُ صِحّةَ ما قلنا ما رُوي عن أبي سلمة بن عبد الرحمَن[٣] أَنَّه قال: «تَذاكَرْت أَنا وابْنُ عَبّاسٍ، وَأَبُو هُرَيْرَةَ، في عِدّةَ الْحامِلِ الْمُتَوَفَّى عَنْها زَوْجُها، فَقالَ ابْنُ عَبّاسٍ: أبعدُ الأَجَلَيْنِ. وَقُلْت أَنا: عِدَّتُها أَنْ تَضَعَ حَمْلَها، فَقالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أما أَنا فمع[٤] ابن أخي». فسوَّغ ابن عباس لأبي سلمة أنْ يخالفه، وتبعه أبو هريرة في ذلك[٥].

---

(١) في الأصل: مخالفتنا.

(٢) في الأصل: الشاهد.

(٣) أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري، الحافظ، أحد الأعلام بالمدينة. وُلد سنة بضع وعشرين. حدث عن أبيه بشيء قليل، وعن أسامة بن زيد، وعبد الله بن سلام، وعائشة، وأبي هريرة، وعدة من أصحاب رسول الله ﷺ. كان طلّابة للعلم، فقيهاً، مجتهداً، كبير القدر، حجةً. توفي بالمدينة سنة أربع وتسعين في خلافة الوليد وهو ابن اثنتين وسبعين سنة. «سير أعلام النبلاء» ٤/ ٢٨٧-٢٩٢، و«طبقات ابن سعد» ٥/ ١٥٥.

(٤) في الأصل: فمن.

(٥) «الفصول» ٣/ ٣٣٤.

وعن مسروق قال: «كنا عند ابن عباس على طعامه، فجَعَل يَسْأَلُ وَيُفْتِي، فَكانَ يُخالِفُنا فلا يَمْنعُنا أَنْ نَرُدَّ عَلَيْه إِلّا أَنا عَلَى طَعامِهِ»[١].

وسئل ابن عمر عن فريضة فقال: سَلُوا سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ؛ فَإِنَّهُ أَعْلَمُ بِها مِنِّي»[٢]. وسُئل أنس عن مسألة فقال: «سَلُوا مَوْلانا الْحَسَنَ [البصري]»[٣].

وهذا كله يدل على أَنَّ التابعي كالصحابة إذا اشتركا في كونهما من أهل الاجتهاد.

* * *

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) «طبقات ابن سعد» ٦/ ٢٥٨.

(٣) «تهذيب التهذيب» ٧/ ١٧٦، و«طبقات الفقهاء» ٨٧.

مسألة: إذا ظهر القول في الصحابة وانتشر ولم يُعرف له مخالف

فإن ذلك إجْماع لا يَسُوغ مخالفته، سواء كان القائلون بذلك جمعاً[١] كثيراً أو واحداً أو اثنين[٢].

[٤٤ ظ] / ومن الناس من قال: يكون حُجّة ولا يكون إجماعاً[٣].

ومنهم من قال: لا يكون إجماعاً ولا حُجّة، وهو قول الشيخ أبي عبد الله [الكرخي][٤].

دليلنا أَنَّ الحادثة التي يتعلق حكمها بالجماعة فإن حدوثها يدعو كل واحد من أهل الاجتهاد إلى إظهار ما عنده في ذلك، كما أَنَّ وقوع التحدي يدعو المتحدي إلى [إظهار] ما عنده فيما تُحدي به. ألا ترى أَنَّه لما حدث في الصحابة الحل والحرام، أظهر[٥] كل واحد ما كان عنده. وإذا كان كذلك، فالقول إذا ظهر وانتشر ولم يُعرف له مخالف علِمنا أَنَّه لا خِلاف هناك؛ لأَنَّه لو كان فيه خِلاف لظهر، ولو ظهر لنُقل كما نقل غيره من الخِلاف.

---

(١) في الأصل: جميعا.

(٢) وإليه ذهب الشيرازي وابن برهان من الشافعية. «شرح اللمع» ٢/ ٦٩١.

(٣) وهو قول أبي بكر الصيرفي. «شرح اللمع» ٢/ ٦٩١.

(٤) وإليه ذهب أبو داود الظاهري والباقلاني. «شرح اللمع» ٢/ ٦٩١.

(٥) في الأصل: وأظهر.

فإن قيل: يَجُوزُ أنْ يكون من سكت إنما سكت للخوف، كما رُوي عن ابن عباس أنَّه لما ظهر الخلاف في العول[1] قِيلَ لَهُ: لم تخالف في زمن عمر؟ فقال: هِبْتُهُ، وكان رَجُلاً مَهيبًا[2] ويجُوزُ أن يكون لأجل الحياء أو للبحث عنه، ولأنَّه صوب القائل به؛ لأن عنده كل مُجْتَهِدٍ مصيب.

قِيلَ لَهُ: إن السكوت لمعنى من هذه المعاني لا يدوم، بل لا بد من ظهوره في الثاني. ألا ترى أنَّ ابن عباس لم يستمرّ سكوته في مسألة العول حتى أظهره من بعد. فإذا ظهر ذلك القول وانتشر، ولم يظهر من أحد خِلافه في الحال ولا في الثاني، علمنا أنَّه لو ساغ هذا السُّؤالَ في مسألتنا / للزم مثله في التحدي بأنَّ [٠٥٤]

---

(١) هو زيادة السهام على الفريضة. «القاموس الفقهي» ٢٦٨.

(٢) قاله ابن عباس في عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وذلك في مسألة المباهلة، وهي أول مسألة عالت في الميراث في زمن عمر، وخالف فيها ابن عباس بعد وفاة عمر. فقد روى البيهقي عَن عُبَيدِ اللهِ بنِ عَبدِ اللهِ بنِ عُتبَةَ بنِ مَسعُودٍ قال: دَخلتُ أنا وزُفَرُ بنُ أوسِ بنِ الحَدَثانِ عَلَى ابنِ عَبّاسٍ بَعدَما ذَهَبَ بَصَرُهُ، فتَذاكَرنا فرائِضَ المِيراثِ، فَقالَ: تَرَونَ الَّذِي أحصَى رَملَ عالِجٍ عَدَداً، لَم يُحصِ فِي مالٍ نِصفاً ونِصفاً وثُلُثاً، إذا ذَهَبَ نِصفٌ ونِصفٌ، فَأينَ مَوضِعُ الثُّلُثِ؟ فذكر الحديث. وفي آخره:
قالَ ابنُ عَبّاسٍ: وايمُ اللهِ، لَو قَدَّمَ مَن قَدَّمَ اللهُ، وأخَّرَ مَن أخَّرَ اللهُ، ما عالَت فَرِيضَةٌ. فَقالَ لَهُ زُفَرُ: وأيُّهُم قَدَّمَ وأيُّهُم أخَّرَ؟ فَقالَ: كُلُّ فَرِيضَةٍ لا تَزُولُ إلّا إلَى فَرِيضَةٍ فَتِلكَ الَّتِي قَدَّمَ اللهُ، وتِلكَ فَرِيضَةٌ، الزَّوجُ لَهُ النِّصفُ، فَإن زالَ فَإلَى الرُّبُعِ لا يَنقُصُ مِنه، والمَرأةُ لَها الرُّبُعُ، فَإن زالَت عَنهُ صارَت إلَى الثُّمُنِ، لا تَنقُصُ مِنهُ، والأخَواتُ لَهُنَّ الثُّلُثانِ، والواحِدَةُ لَها النِّصفُ، فَإن دَخَلَ عَلَيهِنَّ البَناتُ كانَ لَهُنَّ ما بَقِيَ، فَهَؤُلاءِ الَّذِينَ أخَّرَ اللهُ، فَلَو أعطَى مَن قَدَّمَ اللهُ فَرِيضَةً كامِلَةً ثُمَّ قَسَمَ ما يَبقَى بَينَ مَن أخَّرَ اللهُ بِالحِصَصِ ما عالَت فَرِيضَةٌ. فَقالَ لَهُ زُفَرُ: فَما مَنَعَكَ أن تُشِيرَ بِهَذا الرَّأيِ عَلَى عُمَرَ؟ فَقالَ: هِبتُهُ واللهِ. «السنن الكبرى» ٦/ ٤١٤.

يأتوا بمثل هذا القرآن، فيقال: إنهم فزعوا[١] فاستحوا، ولما لم يصح ذلك في القرآن كذلك في مسألتنا.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أَنَّه لا تخلو صحة الْإِجْماع إما أنْ نعتبر فيه وجود القول من كل مَن يُعتد بخِلافه، أو[٢] وجود القول من بعضهم من غير نكير من الباقي، ولا يَجُوزُ أنْ يكون الأول هو المعتبَر؛ لأَنَّ ذلك يؤدي إلى إبطال حُجّة الْإِجْماع؛ إذ لا سبيل إلى ذلك في مسألة من المسائل، فلم يبقَ إلا أنْ يكون الاعتبار بالوجه الثاني.

احتج من قال: إن ذلك لا يكون إجماعاً ولا حُجّة، بأَنَّ الْحُكْم إنما يُضاف إلى الجماعة على الوجه الذي يضاف إلى الواحد، لا يَصِحُّ إلا إذا علِمنا أَنَّه معتقد له أو قائل به أو عامل بموجبه، كذلك إضافته[٣] إلى الجماعة يجب أن يكون على هذا الوجه.

والجواب أَنَّ لنا طريقة إلى معرفة ذلك من جهة الواحد، فأما جماعة الأمة فلا طريق لنا إلى ذلك فيهم، فلو اعتبرنا ذلك لأَدَّى إلى بُطْلان حُجّة الْإِجْماع، وهذا لا يَصِحُّ.

* * *

(١) في الأصل: فرعوا.

(٢) في الأصل: و.

(٣) في الأصل: إضافة.

مسألة: في الصَّحابِي إذا قال قولاً ولم يُعْرَفْ له مخالف

كان أبو سعيد البردعي[1] يقول: إن ذلك يكون حُجّة يُترك له القياس، وإليه ذهب أبو بكر الرّازِي، وعليه تدل مسائل أَصْحابِنا / ، مثل قول عمار [بن ياسر] في صلاة المغمى عليه[2]. [٥٥ ط]

وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يخالف في ذلك، ويقول: إنَّه لا حُجّة في ذلك[3].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ القول الأول:

ـ قوله عليه السلام: «أَصْحابِي كالنُّجُومِ، بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ»[4]، فجعل الاقتداء بكل واحد منهم هدى، والهدى لا يَجُوزُ العدول عنه. ويدل عليه

---

(١) أبو سعيد البردعي: أحمد بن الحسين البردعي: أخذ عن أبي علي الدقاق وموسى بن نصر، وهو أستاذ أبي الحسن الكرخي وأبي طاهر الدباس وأبي عمرو الطبري، وناظر داود الفقيه ببغداد حين قدِمها حاجّاً. تُوفي رحمه الله في وقعة القرامطة وكان خارجاً إلى الحج سنة ٣١٧. «الفهرست»: ٢٥٨، و«طبقات الفقهاء» للشيرازي: ١٤١.

(٢) الدارقطني ٢/ ٨١، و«السنن الكبرى» ١/ ٣٨٨، و«الفصول» ٣/ ٣٨٨.
قال الجصاص: وقَد قالَ أصحابُنا: إنّ القِياسَ فِيمَن أُغمِيَ عَلَيهِ وقتَ صَلاةٍ: أن لا قَضاءَ عَلَيهِ، إلّا أنَّهُم تَرَكُوا القِياسَ لِما رُوِيَ عَن عَمّارٍ: أنَّهُ أُغمِيَ عَلَيهِ يَوماً ولَيلَةً فَقَضَى. «الفصول في الأصول» ٣/ ٣٦١.

(٣) يُنظر رأي الكرخي والبردعي واختيار الجصاص في «الفصول» ٣/ ٣٦١-٣٦٣.

(٤) الحديث سبق تخريجه ص٣١٧.

قوله: «اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ[١] مِنْ بَعْدِي؛ أبي بكر وعمر». فإذا ثبت ذلك فيهما[٢]، ثبت في غيرهما من الصحابة؛ لأَنَّ أحداً لا يفرق بينهما.

ـ وأيضا بقول الصَّحابِي من بيان:

أحدهما: أَنَّه يَجُوزُ[٣] أنْ يكون قد قاله توقيفاً[٤] وسماعاً من رسول الله ﷺ، ويَجُوزُ أن يكون قاله قياساً، وهذا يوجب ترك القياس لأجله.

والثاني: فضل مزية لمشاهدة النَّبِيِّ ﷺ والْعِلْم بأحوال الخطاب وتصاريف الكلام، فكان قياسه أولى من قياس من ليست هذه حاله، فلذلك قلنا: قوله أولى من قياس غيره.

واحْتَجَّ أبو الحسن بأَنَّ قول الواحد منهم لو كان حُجّة لما جاز لغيره من الصحابة مخالفته، ألا ترى أَنَّ إجماعهم لما كان حُجّة لم يَجُزْ لأحد مخالفتهم.

وَبِأَنَّ الصحابة كانت تنهى بعضها البعض عن *تقليدها، ولو كان حُجّة لما منعت من تقليدها واتّباعها*[٥].

[١٥٥] والجواب عن الأول: أَنَّ قوله إنما يكون حُجّة إذا لم / يظهر خِلافه، كما أَنَّ الْإِجْماع إنما يكون حُجّة إذا لم يخالف أحد يُعتد بخِلافه.

---

(١) في الأصل: بالذين.

(٢) في الأصل: فيها.

(٣) في الأصل: لا يجوز.

(٤) في الأصل: توفيقا.

(٥) في الأصل: تقليده ولو كانت حجة لما منع من تقليده واتباعه.

والجواب عن الثاني هو أنّها إنما كانت تمنع من تقليدها فيما اختُلف فيه، وكذلك نقول، ولم يثبت عنها المنع من ذلك فيما قاله الواحد ولم يخالفه غيره.

* * *

مسألة: وإذا قال الصَّحابِي قولاً لا مَدْخَلَ فيه لِلْقِياسِ

فإنه يجب تقليده في ذلك، نَحْو المَقادِير الَّتِي لا طريق إلى اثباتها من جهة القياس، مثل قول عَلِيٍّ: «لا مَهْرَ أَقَلُّ مِنْ عَشَرةِ دَراهِمَ»[١]، وقوله: «إذا قَعَدَ الرَّجُلُ فِي آخِرِ صَلاتِهِ مِقْدارَ التَّشَهُّدِ فَقَدْ تَمَّتْ صَلاتُهُ»[٢]. ونحو ما رُوي عن أنس في أقل الحيض وأكثره[٣]، ويُحمل الأَمْر على أَنَّه قال توقيفاً[٤].

وزعم أصحاب الشافعي أَنَّ ذلك لا يدل على التوقيف[٥].

دليلنا [أَنَّ] المقادير التي هي من حقوق الله تعالى مبتدَأة لا على جهة الفصل بين شيئين، مثل أعداد الصلوات والنُّصب في الزكوات، [و] لما لم يَجُزْ إثباتها على جهة القياس، ووجدنا الصَّحابِيَّ قد أثبتها، وكان طريق إثباتها التوقف أو الاتفاق[٦]، علِمنا *أَنَّ ذلك لم يثبت*[٧] إلا من جهة التوقيف.

فإن قيل: قد أثبت أبو حنيفة ثَمانِيَ عَشْرةَ سَنةً من غير توقيف[٨]، وإن كان ذلك يتعلق بحقوق الله تعالى ابتداء.

---

(١) «الفصول من الأصول» ٣/ ٣٦٤، و«السنن الكبرى» ٧/ ٢٩٣ ح١٤٣٨٨-١٤٣٨٩.

(٢) «الفصول من الأصول» ٣/ ٣٦٤.

(٣) الدارمي في الطهارة ٢٨، و«الفصول من الأصول» ٣/ ٣٦٤.

(٤) «أصول السرخسي» ٢/ ١١٠-١١١.

(٥) «شرح اللمع» ٢/ ٧٤٧-٧٤٩.

(٦) كلمة غير واضحة في الأصل.

(٧) ما بين العلامتين مكرر في الأصل.

(٨) أي: في حد البلوغ.

قِيلَ لَهُ: ليس / هذا مما ذكرنا في شيء؛ لأَنَّ أبا حَنيفةَ إنَّما اعْتَبَرَ ذلك فَضْلاً [٦٥ ظ] بَيْنَ القليل والكثير، والصغير والكبير؛ لأَنَّ ابن عشر سنين قد يُنفى[1] كَوْنُهُ غير بالغٍ، وابن عشرين سنة تبين كونه أَنَّه[2] بالِغاً، وكان إثْباتُ الحد الفاصْل بين هذين الطريقين موكولاً إلى الاجتهاد، فأداه اجتهاده[3] إلى ثماني عشْرةَ سنة، وكذلك القولُ في جميعِ ما يَجْري هذا المَجْرَى.

* * *

---

(١) كلمة غير واضحة في الأصل.

(٢) لعلها مقحمة

(٣) في الأصل: اجتهاد.

مسألة: في قَوْلِ الأَئِمّةِ[1] الأَرْبَعةِ هلْ يَكونُ حُجّةً

كان أبو حازم[2] يقول: إن ذلك يكون حُجّةً يُمْنعُ[3] خِلافهُ، وكان يقول: لا يُعتد بخِلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الأرحام[4].

---

(١) المراد بالأئمة الأربعة الخلفاء الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي.

(٢) أبو حازم: عبد الحميد بن عبد العزيز القاضي، أصله من البَصرة، وأخذ العلم عَن بكر العمي وعَن الشُيُوخ البَصريين، وهُو جليل القدر، ولي القَضاء بالشّام والكوفة والكرخ من مَدِينة السَّلام، وعنهُ أخذ الفُقَهاء أبُو جَعفَر الطَّحاويّ وأبُو طاهِر الدباس، وقد لقِيه أبُو الحسن الكَرخِي، وحضر مَجلسه، وكانَ مُنقَطِعاً إِلَى البرذعي. «أخبار أبي حنيفة وأصحابه»: ١٦٥.

(٣) في الأصل: لا يمنع.

(٤) قال الجصاص: وسَمِعت بَعضَ شُيُوخِنا يَحكِي عَن أَبِي حازِمِ القاضِي ـ وكانَ هَذا الشَّيخُ مِمَّن جالَسَهُ وأخَذَ عَنهُ ـ فذَكَر أَنَّ أبا حازِمِ كانَ يَقُولُ: إنّ الخُلَفاءَ الأربعةَ مِنَ الصَّحابةِ رضي الله عنهم إذا اجتَمَعَت عَلَى شَيءٍ كانَ اجتِماعُها حُجّةً، لا يَتَّسِعُ خِلافُها فِيهِ، ويَحتَجُّ فِيهِ بقَولِ النَّبِيِّ ﷺ فِي «عَلَيكُم بِسُنَّتِي، وسُنّةِ الخُلَفاءِ الرّاشِدِينَ مِن بَعدِي، وعَضُّوا عَلَيها بِالنَّواجِذِ». ولِأجلِ هَذا المَذهَبِ لَم يعتَدَّ بِزَيدِ بنِ ثابتٍ خِلافاً فِي تَورِيثِ ذَوِي الأرحامِ، وحكمَ بِرَدِّ أموالٍ قَد كانَت حَصَلَت فِي بَيتِ مالِ المُعتَضِدِ باللهِ، عَلَى أَنَّ بَيتَ المالِ مِن ذَوِي الأرحامِ، فَرَدَّها إِلَى ذَوِي الأرحامِ، وقَبِلَ المُعتَضِدُ فُتياهُ وأنفَذَ قَضاءَهُ بِذَلِكَ، وكَتَبَ بِهِ إِلَى الآفاقِ. وبَلَغَنِي أَنَّ أبا سَعِيدِ البَردَعِيِّ كانَ أنكَرَ ذَلِكَ عَلَيهِ، وقالَ: هَذا فِيهِ خِلافٌ بَينَ الصَّحابةِ. فَقالَ أَبُو حازِمِ: لا أعُدُّ زَيداً خِلافاً عَلَى الخُلَفاءِ الأربَعةِ، وإذا لَم أعُدَّهُ خِلافاً فَقَد حَكَمت بِرَدِّ المالِ إِلَى ذَوِي الأرحامِ. فَقَد نَفَذَ قَضايَ بِهِ، ولا يَجُوزُ لِأحَدٍ أن يَتَعَقَّبَهُ بِالفَسخِ. «الفصول من الأصول» ٣/ ٣٠١-٣٠٢.

ونقل عن الإمام أحمد أنه لا يخرج عن قولهم. «الروضة» ٧٩.

وقال غيره من شيوخنا: لا يكون ذلك حُجّة إذا خالفَهُمْ غيرُهُمْ[١].

احتج أبو حازم لقوله بقول النّبيّ ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفاءِ الرّاشِدِينَ من بعدي، عَضُّوا عليْها بالنَّواجِذِ»، وهذا أمر[٢]، وأمره على الوُجُوبِ.

واحْتَجَّ غيره بقوله ﷺ: «أَصْحابِي كالنُّجُومِ، بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ»[٣].

والجواب عن ذلك أنه إنما أخبر أن كل واحد منهم إذا قال قولاً ولم يخالف غيره كان قوله هدى، وجاز اتّباعه والاقتداء به. / فأما إذا اخْتَلَفُوا، فالمصير إلى قول الأئمة أولى؛ لأنه أمر باتّباعهم، والْأَمْرُ أولى من الخبر.

* * *

(١) وهو مذهب أبي سعيد البردعي. «أصول السرخسي» ١/ ٣١٧، و«التمهيد» ٣/ ٢٨٠-٢٨١.

(٢) الكلمة كُتبت مرتين.

(٣) الحديث سبق تخريجه ص٣١٧.

مسألة: عندنا أن قولَ الواحِدِ من الأَئِمّةِ الأَرْبَعةِ[١] إذا خالفه غيره من الصحابة لا يكون حُجّة[٢]

من أَصْحابِ الشّافِعِيِّ من قال: إنه حُجّة، ولا يَجُوزُ لنا مخالفته، وإن خالفه غيره من الصحابة.[٣]

والدَّلِيلُ على ما قلنا أن قول أحدهم لو كان حُجّة لم يَجُزْ لمن[٤] بعده من الأئمة أن يخالفه فيه، كما أنهم إذا أجمعوا على حكم لم يَجُزْ لمن بعدهم أن يخالفهم[٥] فيه. فلما خالف عمر أبا بكر رضي الله عنه في تسوية العطاء، وخالف علي عمر في بيع أمهات الأولاد، علمنا أن قول الواحد بانفراده لا يكون حُجّة.

ولأنه إذا قال أحدهم قولاً واحداً، وخالفه من بعده، لم يخلُ ذلك من أحد أمرين؛ إما أن يكون مَن اتبع الأول مخطئاً أو مصيباً:

- فإن كان مصيباً، خرج قول الإمام الثاني أن يكون حُجّة.

- وإن كان مخطئاً، خرج قول الأول من أن يكون حُجّة؛ لأن قوله لو كان

---

(١) المراد بالأئمة الأربعة الخلفاء الأربعة.

(٢) «العدة» ٤/ ١١٩٨، و«الإحكام» ١/ ٢٤٩.

(٣) «التمهيد» ٣/ ٢٨٢.

(٤) في الأصل: لم.

(٥) في الأصل: يخلفهم.

حُجّة لم يكن من اتبعه مخطئاً، وإذا كان كذلك[1] لم يكن قول الواحد منهم حُجّة مع جواز أن يخالفه من بعده.

فإن قال: قال النّبيّ ﷺ: «علَيْكُمْ بسُنَّتِي، / وَسُنّةِ الْخُلَفاءِ الرّاشِدِينَ من بعدي»[2]، فأمر باتّباع كل واحد منهم. [٤١/ظ]

قِيلَ لَهُ: أمرنا باتّباع سننهم جميعاً إذا اتّفقُوا على حكم من الأحكام، وعلى أنه يعارضه قوله: «أَصْحابِي كالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ»[3] فظاهره يَقْتَضِي جواز الاقتداء بمن خالف الأئمة.

* * *

---

(١) في الأصل: وإذا كان به.

(٢) الحديث سبق تخريجه ص٢٨٢.

(٣) الحديث سبق تخريجه ص٣١٧.

مسألة: وما عَقَدَهُ أَحَدُ الأَئِمّةِ أنْ يَفْسَخَهُ[١]

وحُكيَ عن أبي الحسن أنه كان يقول في توكيل عثمان أَرْباب[٢] الأمْوالِ في إخراج الزكاة من الأموال الباطنة إلى الفقراء: إن قياسَ قول محمد يَقْتَضِي أن لمن بعده من الأئمة أن يفسخ ذلك، ويعزل[٣] أرباب الأموال عن ذلك، وقياس قول أبي يوسف أنه لا يَجُوزُ أخذ الزيادة على وصفية[٤] عمر في الخراج[٥]. وقال محمد نحو ذلك إذا أحمل الأرض.

احتج محمد بأن [ما] عقده عثمان عقد توكيل، فصار بمنزلة الوكالة الخاصة حق للصغار ومن تولى عليه. فإذا جاز العزل في أحد الموضعين [جاز] في الآخر. وقال في الخراج: لما وجب النقصان إذا لم تحمل الأرض، وجبت الزيادة إذا حملت[٦].

واحْتَجَّ أبو يوسف بأن هذا عقد يعم جميع الناس، فجرى مجرى صلح بني تَغلِب.

---

(١) قال الكلوذاني: فإن عقد أحد الأئمة عقداً لم يجز لأحد فسخه. «التمهيد» ٣/ ٢٨٣-٢٨٤.

(٢) في الأصل: الأزباي.

(٣) في الأصل: يعزك.

(٤) في الأصل تبدو: وضيفيه.

(٥) في الأصل: الخارج.

(٦) «الخراج» ٩٧.

والجواب / أن صلح بني تغلب لم يكن توكيلاً، وهذا هو توكيل، فكان [٥١/ب] مفارقاً له. ويُبَيِّنُ ذلك أن عقد عمر ليس فيه إسقاط حق الأئمة من بعده، وإنما نقل الحق من وجه إلى وجه آخر، وأما عقد عثمان ففيه إسقاط حق من بعده من الأئمة من قبض الزكاة، ولا ولاية له في ذلك. فقد بان لك الفرق بين الأَمْرين.

* * *

مسألة: عند أبي حنيفة أن للعالم أن يُقَلِّدَ غَيْرَهُ من الْعُلَماءِ وَيدَعَ قولَ نَفْسِهِ، وإنْ عَمِلَ على رأْيِهِ جازَ لَهُ

وهو قول محمد(١). وقال أبو يوسف: من كان من أهل الاجتهاد فليس له تقليد غيره(٢).

لهما: أنه إذا رأى اجتهادَ(٣) غيرِه أقوى من اجتهاده كان ذلك ضرباً من الاجتهاد، فلما جاز أن يأخذ بما يؤدي إليه اجتهاده، جاز له أن يأخذ بقول غيره. ولأن عثمان قبل البيعة على تقليد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولم ينكر عليه منكر.

فإن قيل: لم يقبل عليٌّ رضي الله عنه ذلك.

قِيلَ لَهُ: لأنه كان يعتقد أن اجتهاده مثل اجتهادهما وأقوى، ولم ينكر على عثمان قبوله ذلك؛ لأنه كان دونهما في الاجتهاد.

واحْتَجَّ أبو يوسف بأنه لو جاز له تقليد غيره لوجب ألَّا يَجُوزَ له العمل على اجتهاده؛ لأن الحادثة إذا اشتبهت بعلتين، وكان / شبهها بأحد الأَصْلين [٥٨ ظ] أقوى؛ لم يَجُزْ ردها إلى الأَصْل الآخر. كذلك إذا كان اجتهادُ غيره أقوى، وجب ألا يَجُوزَ له أن يعمل على اجتهاد نفسه، ولما أن قلتم له ذلك، وجب ألا يَجُوزَ له تقليد غيره.

---

(١) «الفصول» ٤/ ٢٨٣.

(٢) «الفصول» ٤/ ٢٨٣، و«التمهيد» ٣/ ٤٠٨.

(٣) في الأصل: اجتهاده.

مسألة: عندنا أن استصحاب الحال في الْإِجْماع المتقدم بعد وقوع الخِلاف بعده ليس بحُجّة[١]

وقال أَصْحابِ الشّافِعِيّ رضي الله عنه ونُفاة القياس: إن ذلك حُجّة يجب المصير إليه[٢].

وهذا كما نقول في المتيمم إذا رأى الماء في الصلاة: إن صلاته تبطل، ولا اعتبار بالْإِجْماع على صِحّةِ صلاته قبل رؤية الماء. وكما نقول: إن أم الولد لا يَجُوزُ بيعها، ولا اعتبار بالإجْماع على جواز بيعها قبل العلوق.

والدَّلِيلُ على صِحّةِ قولنا أن موضع الخِلاف غير موضع الوفاق؛ لاستحالة أن يختلفوا في الموضع الذي لهم[٣] إجماع فيه، وعلى أن هذا الضرب من الدَّلِيلِ ينقلب على المستدل به، ولا يَجُوزُ أن يكون دليلاً صحيحاً؛ لأنه يقال[٤] له في التيمم: إنا أجمعنا على وجوب الصلاة، فلا يسقط عنه إلا بالدليل. ويقال له في أم الولد: إنا أجمعنا أن بيعها لا يَجُوزُ ما دام الولد متصلاً بها، فأما

---

(١) استِصحابُ الحُكمِ الثّابِتِ بالإجماعِ فِي محَلِّ الخِلافِ: وهو راجِعٌ إلَى حُكمِ الشَّرعِ، بأن يُتَّفَقَ علَى حُكمٍ فِي حالَةٍ ثُمَّ تَتغَيّرُ صِفةُ المُجمعِ عَلَيهِ ويَختَلِفُ المُجمِعُونَ فِيهِ، فَيستَدِلُّ من لَم يُغَيِّرِ الحُكمَ بِاستِصحابِ الحالِ. «البحر المحيط» ٨/ ٢٠.

(٢) وهو مذهب أبي بكر الصيرفي والمُزَني وداود الظاهري. «شرح اللمع» ٢/ ٩٨٧، «التمهيد» ٤/ ٢٥٥.

(٣) في الأصل: لا.

(٤) في الأصل: يقال و.

[١٠٥٨] إذا ولدت لم يَجُزْ بيعها إلا بدليل، وإذا كان كذلك، اضمحل هذا/ الدليل.

فإن قيل: دخوله في الصلاة متيقن، والخروج مشكوك فيه، فلا يزول عن اليقين.

قِيلَ لَهُ: وجوب الصلاة عليه مُتَيَقّنٌ، وسقوطه مشكوك فيه، فلا يسقط بالشك. وعلى أن تركه الدَّلِيلَ[1] مُتيقن، وشغلها بشهادة شاهدين غير مُتيقن فيه، ومع ذلك نشغلها بشهادتهما.

* * *

---

(١) في الأصل: الدلده.

مسألة: يَجُوزُ إثْباتُ الْإِجْماعِ بِخَبَرِ الْواحِدِ عندنا[١]

نحو إجماع الصحابة على تكبيرات الجنازة أربع، رُوي ذلك من طريق الآحاد[٢].

ومن أَصْحابِنا من قال: لا يَجُوزُ[٣] ذلك[٤].

دليلنا أن الخَبَر الْواحِدِ حُجّة يَجُوزُ وجوب العمل به، فجاز إثْباتُ الْإِجْماع به كما يَجُوزُ بغيره من الأدلة.

فإن قيل: الْإِجْماع يوجب الْعِلْم ويؤمَن فيه الخطأ، فكيف يَجُوزُ إثباته بما لا يوجب الْعِلْم ويَجُوزُ فيه الخطأ.

قِيلَ لَهُ: هذا لا يَلزَمُنا؛ لأنا نجيز حصول الْإِجْماع من جهة القياس

---

(١) قال السرخسي: ثم الإجماع الثابت بهذه الأسباب يثبت انتقاله إلينا بالطريق الذي يثبت به انتقال السنة المروية عن رسول الله ﷺ، وذلك تارةً يكون بالتواتر، وتارة بالاشتهار، وتارة بالآحاد، وذلك نحو ما يُروى عن عبيدة السلماني قال: ما اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الأربع قبل الظهر وعلى الإسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت. وقالَ ابن مَسعُود رَضِي الله عَنهُ فِي تَكبِيرات الجِنازة: كل ذَلِك قد كانَ وقد رَأيت أصحاب النَّبِي ﷺ يكبرون عَلَيها أربعاً. «أصول السرخسي» ١/ ٣٠٢.

(٢) وإليه ذهبت طائفة من الشافعية والمالكية والحنابلة. «الإحكام» ١/ ٤٠٤.

(٣) في الأصل: لا يخبر.

(٤) وهو قول الأبهري وأبي جعفر السمناني. «إحكام الفصول» ٥٠٣.

والاجتهاد، وإن كان كذلك لا يوجب الْعِلْم، ويَجُوزُ فيه الخطأ، والْإِجْماع يوجب الْعِلْم ويؤمَن الخطأ فيه، كذلك في مسألتنا.

فإن قيل: الاحتجاج بالإجماع تعم البلوى به، فلا يَجُوزُ إثباته بِخَبَر الْواحِدِ.

قِيلَ لَهُ: لا يعم بذلك؛ لأنه يختص الْعُلَماء دون العامة، فجاز إثباته بِخَبَر الْواحِدِ.

* * *

[٥٩ ظ]

/ باب القياس

الكلام في القياس وما يتعلَّق به

باب: في جواز وُرُود التَّعَبُّد بِالْقِيَاسِ

مَذْهَبُ أَصْحابِنا وعامة الفقهاء وكثير من المتكلمين أنه يَجُوزُ وُرُود التَّعَبُّد بِالْقِيَاسِ، وأن حكم الشرع يمكن استدراكه بذلك[1].

وقال النَّظّامُ[2]: لا يَجُوزُ وُرُود التَّعَبُّد به؛ لأنه لا يمكن الوصول إلى الْحُكْم الشرعي[3].

---

(١) تراجع المسألة في: «الفصول» ٢/ ٧٥٣-٧٦٤، و«البرهان» ٢/ ٧٥٣-٧٦٤، و«المعتمد» ٢/ ٧٢٤، والعدة ٤/ ١٢٨٠، و«شرح اللمع» ٢/ ٧٦٠-٧٦١، و«التبصرة» ٤١٩، و«التمهيد» ٣/ ٣٦٥.

(٢) النَّظّام: أبو إسحاق إبراهيم بن سيار شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف، أبو إسحاق إبراهيم ابن سيار مولى آل الحارث بن عباد، الضبعي، البصري، المتكلم. تكلم في القدر، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ. وله نظم رائق، وترسل فائق، وتصانيف جمة، منها: كتاب «الطفرة»، وكتاب «الجواهر والأعراض»، وكتاب «الوعيد»، وكتاب «النبوة». «الفهرست»: ٢٨٧-٢٨٨، و«سير أعلام النبلاء»: ١٠/ ٥٤١-٥٤٢.

(٣) «شرح اللمع» ٢/ ٧٦١.

وقال السرخسي وهو يتحدث عن منكري القياس: وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام، وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس، ونسبهم بتهوره إلى خلاف ما وصفهم الله به. «أصول السرخسي» ٢/ ١١٨.

وقال آخرون: لا يَجُوزُ ذلك؛ لأن الْحُكْم لا يقتصر[١] بالتكليف على دون البيانين مع قدرته على أعلاهما، ولا تتعلق[٢] العبادة بالظن الذي يقع الخطأ فيه دون الْعِلْم.

وقال آخرون: لا يَجُوزُ؛ لأنه يؤدي إلى تضاد الأحكام وتناقضها.

والدَّلِيلُ على جواز وُرُود التَّعَبُّد به، وأن الْحُكْم الشرعي يَجُوزُ أن يُستدرك بِالْقِيَاسِ، هو أنه لا فرق بين أن ينص الله تعالى على تَحْرِيم النبيذ، وبين أن ينص على تَحْرِيم الخمر، ويُبَيِّن الْعِلّة في تَحْرِيمها. ثم يأمر بقياس ما وجد تلك الْعِلّة فيه/ في الخمر في أنا نعلم تَحْرِيم النبيذ من الوجهين جميعاً.

وكذلك لو نص على تَحْرِيم الخمر، وقال لنا: إذا غلب في ظنكم أن الْعِلّة في تَحْرِيمها الشِّدّةُ المُطْرِبةُ فقيسوا غيره عليه، في أن ذلك يوجب قياس النبيذ عليه ويعلم به تَحْرِيمه. وإذا كان كذلك، علم أن القياس يَجُوزُ أن يكون طريقاً إلى معرفة الأحكام، وأنه يَجُوزُ وُرُود التَّعَبُّد به.

ويُبَيِّنُ صِحّةَ ذلك ما قلناه؛ أن الله سبحانه وتعالى تَعبَّد المكلَّف عند معاينته[٣] القبلة أن يتوجه إليها[٤]، ويُعتد عند الغيبة أن يتوجه إلى حيث يَغلِب في ظَنِّهِ أنها جهة القبلة. وإن كان التوجه في أحد الموضعين مع الْعِلْم، وفي الموضع الآخر مع الظن، كذلك هذا.

ويُبَيِّنُ صِحّةَ ما ذكرنا أن الأحكام الْعَقْلِيّة في مصالح الدين والدنيا تتبع الْعِلْم، وقد تتبع الظن والشك.

---

(١) في الأصل ما صورته: يقتضي.

(٢) في الأصل: تعلق.

(٣) في الأصل: معانية.

(٤) في الأصل: إليه.

ألا ترى أنه إذا غلب في ظَنِّهِ الخسران في التجارة؛ فيقبح[١] منه ذلك. وإذا غلب في ظَنِّهِ أن في طريقه سبُعاً أو عدوّاً قبُح منه سلوكه، وكان حاله مع الظن كحاله مع الْعِلْم. فكذلك لا يَمتنع في الشَّرْعِيَات أن يتعبَّدنا على هذين الوجهين بأن يمكننا من الْعِلْم الطريق إلى / بعضها، وبأنْ يجعل طريقاً إلى بعضها عند أمارات شهادتها، فلا يكون الامتناع من وُرُود التَّعَبُّد بذلك معنى.

واحْتَجَّ من خالف في ذلك أنه لو جاز التَّعَبُّد بِالْقِياسِ في الفروع، لجاز في الأصول حتى يتعبَّد في جميع الأحكام بِالْقِياسِ.

والجواب: أن الأصول يَجُوزُ أن يَرِدَ التَّعَبُّدُ فيها بِالْقِياسِ إذا كان هناك أصول أخرى يُقاسُ عليها؛ لأنه لو نص على إثْباتِ الرِّبا في الأَرُزِّ لصح أن يعرف الرِّبا في غيرها.

فأما مع فقد النص على شيء من الأصول، فإن التَّعَبُّد به لا يَصِحُّ لعدم الأمارة الموصلة إلى ذلك.

واحْتَجُّوا بأنه لو جاز أن نصل إلى معرفة المصالح بِالْقِياسِ؛ لجاز أن نخبر عما يكون في المستقبل بِالْقِياسِ، فإذا لم يصح ذلك إلا بعد أن نعرف أنه صدق، كذلك لا يَصِحُّ إلا بعد أن نعرف أنه مصلحة.

والجواب: أن الله تعالى ذِكرُه لو نصب أمارة على أن زيداً في الدار، لصح أن يأمرنا بِالْخَبَر عن كونه في الدار، كما صح مثله في الأحكام.

واحْتَجُّوا أن المصالح لا تُعلم بالِاسْتِدْلال والنظر[٢]، بل طريقها النص. فكيف يَجُوزُ وُرُود التَّعَبُّد بِالْقِياسِ فيها.

---

(١) في الأصل: في قبح.

(٢) في الأصل ما صورته: التطعر.

والجواب أن ذلك يُعلم بالنص، إلا أنه يُعلم مرةً بظاهره، ومرةً بالِاسْتِدْلال منه، وكلاهما / معلوم به. [٦٠/و]

واحْتَجُّوا بأن القياس فعلنا، فكيف يصح أن يوصل[1] إلى ما أراده الله تعالى من المصالح بذلك، وهلا دلَّكم هذا على [أن] التَّعَبُّد به لا يَصِحُّ.

والجواب: أن الذي نصل به إلى معرفة الْحُكْم هو ما نصبه[2] الله تعالى من الدَّلِيلِ، على أن لنا أن نحمل الفرع على الأَصْل بالْعِلّة التي دل عليها دون فعلنا، كما أن بالنص نصل إلى معرفة المراد دون تفكرنا فيه، وفي ذلك سقوط سؤالهم.

واحْتَجُّوا بأنه لما لم يصحَّ أن نعلم بعض المصالح إلا بالنص، كذلك سائرها؛ لأن ما يعلم جَليّه من طريق وكذلك خفيُّه. ألا ترى المدركات على اختلافها، ما عُلم منها من طريق فحسبه يُعلم من ذلك الطريق، وهذا يمنع بعض الشَّرْعِيّات بِالْقِياسِ.

والجواب: أن جميع الشَّرْعِيّات تُعلم بالنص، لكن يُعلم بعضها بظاهره وبعضها باستدلالاته. كما أن العقليات منها ما يُعلم باضطرار، ومنها ما يُعلم باستدلال على مراتب استدلاله، وجميع ذلك يرجع إلى أنه معلوم بالعقل، كذلك هذا.

واحْتَجُّوا بأن بعض الشَّرْعِيّات لو كانت تُعلم بعِلّة، فجرى ذلك مجرى الْعِلَل الْعَقْلِيّة، وكان لا يَجُوزُ وجودها إلا وهي مُوجِبة قبل الشرع وبعده. وهذا يؤدي إلى أن تكون هذه الأحكام معلومة قبل الشرع.

---

(١) في الأصل: يصل.

(٢) في الأصل: نصه.

/ والجواب أن الْعِلل الشرعية مخالفة للعلل الْعَقْلِيّة؛ لأن تلك موجبات [٦١ ب]
وهذه أمارات يتبعها الْحُكْم، فهي كالأسامي التي يَتعلق الْحُكْم بها. فكما لا يجب أن يكون الْحُكْم شرعاً معلّقاً بالاسم قبل الشرع، كذلك في الْعِلَل.

واحْتَجُوا بأن الْحُكْم في الفرع يجب أن يثبُت به الْحُكْم في الأَصْل، وفي الأَصْل يثبت بالنص، ففي الفرع مثله.

والجواب أنه لا يَمتنع أن يثبُت في الفرع بغير ما يثبت في الأَصْل. ألا ترى أن الْعِلْمَ بِقُبْحِ الكذب الذي [لا] نفع[1] فيه، ولا يدفع ضرراً يُعلم ضرورة، ثم نقيس عليه الكذب الذي فيه منفعة، فيعلم الفرع لأنا علمنا به الأَصْل، كذلك القول فيما سألوا عنه.

أما النَّظّامُ فإنه يحتج لقوله بأن الشَّرْعِيّات قد تثبُت على وجه لا يَصِحُّ استدراك فروعها بِالْقِياسِ؛ لأن الله تعالى وفَّق بين المختلفين في الْحُكْم، وفرَّق بين المتفقَين منه، نحو تفريقه بين المَنِي والمَذْي في الغسل، وفي شعر الحُرة ووجهها في تَحْرِيم النظر، وبين قضاء الصوم والصلاة في حق الحائض، إلى ما شاكَل ذلك، فلا يَصِحُّ التوكل إلى معرفة / أحكام الفرع بِالْقِياسِ. [٦٢ أ]

والجواب عن ذلك أن العقل إنما يَمتنع أن يجمع بين الشيئين المختلفين فيما اختلفا من الصفات النفسية كالسواد والبياض، وأن يفرق بين المتماثلين[2] فيما تماثلا من الصفات النفسية كالسوادين والبياضين. وأما ما عدا ذلك، فلا يمنع أن يجمع بين المختلفين في الْحُكْم الواحد. ألا ترى أن السواد والبياض قد

---

(١) كلمة غير معجمة.

(٢) في الأصل: المتزلين.

اجتمعا في منافاة[١] الْحُمْرةِ وما يجري مجراها من الألوان. وقد يكون الْقُعُودُ[٢] في الموضع الواحد مرةً حسناً إذا كان فيه نفع لا ضرر فيه، وقد يكون مرة قبيحاً إذا كان فيه ضرر من غير نفع يوفى عليه، وإن كان الْقُعُودُ في ذلك الموضع متفقاً. وقد يكون الْقُعُودُ في مكانين مجتمعين في الحُسن حَسناً، بأن يكون في كل واحد منهما نفع لا ضرر فيه، وإن كانا مختلفين، على أن ما ذكره يؤيد[٣] صِحّةَ القياس، وذلك أن المثلين في العقليات إنما يوجب تساوي[٤] حكمها؛ لأن كل واحد منهما قد يساوي الآخر فيما لأجله وجب الْحُكْم؛ إما لذاته كالسوادين، أو لعِلّة[٥] أوجب ذلك كالأسودين، وهكذا القول في/ المختلفين. وعلى هذه [٦٢ ظ] الطريقة بعينها يجري القياس؛ لأنا إنما نحكم للفرع بحكم الأَصْل إذا شاركه في عِلّة الْحُكْم. كما أن الله تعالى إنما ينص على حكم واحد في الشيئين إذا اشتركا فيما له وجب الْحُكْم فيهما، فقد بان لك أن ما ذكره دلالة على صِحّةِ ما ذكرناه.

واحْتَجَّ أيضاً بأن الفرع الشرعي قد يكون مشبهاً لأَصْلين، أحدهما يَقْتَضِي التَّحْرِيم والآخر التحليل، فلا يكون أحدهما بالرد إليه أولى من الآخر. ولا يَصِحُّ فيه الْحُكْم بحكم الأَصْلين لتضادهما، فإذا كان كذلك، وجب ألَّا يَصِحَّ الرد إلى شيء من هذه الأصول؛ لأن أحداً لم يفصّل بين الفرع المشبه الأَصْلين لكونه مشبهاً له، وإنما يرد إليه لكونه أشبه به منه بغيره، ولا يَجُوزُ عندنا أن يتجاذبه أَصْلان إلا وهو بأحدهما أشبه منه بالآخر.

---

(١) في الأصل: منافات.

(٢) في الأصل: العقود.

(٣) في الأصل: يومئذ.

(٤) في الأصل: مستاوي.

(٥) في الأصل: العلة.

ومن الناس من جوَّز تساويه مع الأَصْلين في الشبه، وأجاب عن هذا السُّؤالِ بأنه يكون المُجْتهِدُ مخيَّراً في رده إلى أي الأَصْلين شاء، كما خُير الإنسان في الكفارات الثلاث.

فأما من قال: إن التَّعبُّد بالْقِياسِ لا يَصِحُّ؛ لأن الْحُكْم لا يقتصر بالمكلف على أدون البيانين مع قدرته على أعلاهما.

والجواب عنه: أن ذلك لا يمتنع إذا عِلم الله تعالى أن مصلحة المكلَّف فيه من حيثُ / تلحقه[1] المَشَقَّةُ في التوصل إلى معرفة الْحُكْم، فيكون أعظم لثوابه. [٦٢/و]

وأما مَنِ امتنع منَ التَّعَبُّد بِالْقِياسِ؛ لأن ذلك يَقْتَضِي تَعْلِيق العبادة بالظن الذي يقع الخطأ فيه، وذلك لا يَجُوزُ مع قدرة الحكيم على تَعْلِيقه بالْعِلْم؛ فالجَوابُ عنه: أنك إن كنت تمنع من تَعْلِيق الْحُكْم بالظن جملةً فإنا بيَّنّا أنه في الشريعة ما لا يُحصى، نحو تَعْلِيق الجزاء بالمثل، والتوجه إلى الكعبة مع التَّعبُّد وتقدير النفقات. وإن أردتَ أن تَعْلِيقه بالْعِلْم، فقد بيَّنّا أنه إذا حصل في تَعْلِيقه بالظن زيادة صلاح، لم ينكر أن يكون ذلك أولى.

* * *

(١) في الأصل: ملحقه.

باب في إثْباتِ وُرُود التَّعَبُّد بِالْقِياسِ

إن الذي(١) عليه مَذْهَبُ مشايخنا أن التَّعَبُّد بِالْقِياسِ قد ورد من جهة السَّمْعِ، وأنه لا يعلم التَّعَبُّد بذلك من جهة العقل، وهو مَذْهَبُ كثير من المتكلمين(٢).

ومن المثبِتين للقياس من قال: إني أعلم وُرُود التَّعَبُّد به عقلاً(٣).

ومن نُفاة القياس من يقول: إن الله تعالى قد دل أنه لم يَتَعَبَّدنا بِالْقِياسِ، ولو ورد التَّعَبُّد جاز. ومنهم من يقول: إننا لم نجد دليلاً يدل على وُرُود التَّعَبُّد به، ولو/ وجدتُ دليلاً لقلتُ به(٤). [٦٣ ص]

والدَّلِيلُ على [أن] التَّعَبُّد قد ورد به اتفاق الصحابة على القول بِالْقِياسِ؛ لأنهم اخْتَلَفُوا في مسألة الجد والحرام ومسألة الإيلاء ومسألة المشتركة وغيرها، فلم يكن فيهم إلا قائل بِالْقِياسِ ومصوب القائل به، غير منكر عليه. ولو كان القياس خطأ لكانوا(٥) أجمعوا على الخطأ، فأظهروا النكير فيما بينهم.

---

(١) في الأصل: الذين.

(٢) وهو مذهب الإسكافي وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر من المعتزلة. «التمهيد» ٣/ ٣٦٦-٣٦٧.

(٣) منهم أبو بكر الدقاق الشافعي. «شرح اللمع» ٢/ ٧٦٠.

(٤) يُنظر تفصيل المسألة في: «شرح اللمع» ٢/ ٣٦٦-٣٦٧، و«التمهيد» ٣/ ٣٦٦-٣٦٧.

(٥) في الأصل: لقد كانوا.

فإن قيل: قد رُوي عن ابن عباس أنه أنكر على زيد بن ثابت قوله في الجد[١].

قِيلَ لَهُ: هذا إنكار من قائس[٢]، فلا يَصِحُّ التعلق به في نفس القياس، وإنما يَجُوزُ أن يتعلق به في أن كل مُجْتَهِدٍ مصيب أم لا، وسنجيب عنه في ذلك الفصل.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أنه ظهر عنهم القول بالرَّأْي واستفاض ذلك، وهو عبارة عن القياس دون النَّصِّ، فإن وُصف النَّصُّ به فعلى ضرب من المجاز. فمن ذلك ما رُوي عن أبي بكر رضي الله عنه في الْكَلالَةِ أنه قال: «أَقُولُ فِيها بِرَأْيِي». وقول عمر: «أقضي بِرَأْيِي»، وصوب فيها رأي عمر رضي الله عنه.

وقول عثمان لعمر رضي الله عنهما: «إنْ نَتَّبِعْ رَأْيَكَ فرَأْيُكَ رَشيدٌ، وَإنْ نَتَّبِعْ رَأْيَ مَن قَبْلَكَ ، فَنِعْمَ ذُو الرَّأْيِ كانَ»[٣].

وقال عليٌّ[٤] رضي الله عنه في أُمهات الأولاد: «كان رأيي ورأي عمر

---

(١) في «سنن الدارمي»: حَدَّثَنا ابنُ طاوُسٍ، عَن أَبِيهِ، عَنِ ابنِ عَبّاسٍ أَنَّهُ جَعَلَ الجَدَّ أباً. ٤/ ١٩٢٠ ح ٢٩٦٨. وعن الحَسَنِ أَنَّ زَيداً كانَ يُشَرِّكُ الجَدَّ مَعَ الإخوةِ إِلَى الثُّلُثِ. ٤/ ١٩٢٢ ح ٢٩٧٠.

وجاء في «الفصول»: ألا يَتَّقِي اللهَ زَيدٌ؛ يَجعَلُ ابنَ الِابنِ بِمَنزِلَةِ الِابنِ، ولا يَجعَلُ الجَدَّ بِمَنزِلَةِ الأبِ. ٤/ ٦١.

(٢) في الأصل: ما قايس.

(٣) هذا الأثر أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» ١٠/ ٢٦٣ ح ١٩٠٥١، والدارمي ١/ ٤٩٠ ح ٦٥٥، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٦/ ٤٠٢ ح ١٢٢٤١.

(٤) في الأصل: قال وعلي.

[٦٣/ب] ألا يُبعنَ، ثم رأيت بيعهنَّ»[1]. وقول ابن مسعود في قصة / بَرْوَعَ[2] بِنْتِ واشِقٍ: «أقول فيها برأيي».

وكل ذلك يَدُلُّ على أنهم قالوا في المسائل بِالْقِياسِ، ولا يَجُوزُ أن يكون المراد بالرَّأْيِ الْعِلْم[3]؛ لأن بعضهم رجع عن ذلك، والمعلوم لا يرجِع عنه العالم.

ويَدُلُّ على ذلك ما ظهر عن علي وزيد رضي الله عنهما من المقاسمة في مسألة الأخِ والجدِّ، فشبَّه أحدهما ذلك بغصنَي شجرة، وشبه الآخر بِجَدْوَلَيْ نَهر[4]، وشَبَّه ابن عباس رضي الله عنهما أبا الأب بابن الابن[5]، ورجوع عمر إلى التشريك لما قِيلَ لَهُ: هب[6] أن أَبانا كانَ حِماراً[7]؛ لأنه تشبيهه له على

(١) الأثر سبق تخريجه ص٣٢٠.

(٢) قال الجوهري: وبروع أيضاً: اسم امرأة، وهي بَروع بنت واشق. وأصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء، والصواب الفتح؛ لأنه ليس في كلام العرب. «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية» (٣/ ١١٨٤).

وقال صاحب «اللسان»: وبَروعُ: اسمُ امرأة، وهِيَ بَروعُ بِنتُ واشِقٍ، وأصحاب الحَدِيثِ يَقُولُونَهُ بِكَسرِ الباءِ، وهُو خطأٌ، والصَّوابُ الفَتحُ؛ لأنه لَيسَ فِي الكَلامِ فِعول إلا خِروعٌ وعِتود؛ اسمُ وادٍ. وبَروع: اسمُ ناقةِ الرّاعِي عُبَيدِ بنِ حُصَين النُّمَيرِي الشّاعِرِ. «لسان العرب» ٨/ ٨.

(٣) في الأصل: بالعلم.

(٤) قول علي بن أبي طالب في الجد: عبد الرزاق ١٠/ ٢٦٥ ح ١٩٠٥٨، و«السنن الكبرى» ٦/ ٤٠٤-٤٠٥ ح ١٢٤٢٨-١٢٤٣٠.

(٥) قول ابن عباس في الجد: الدارمي٤/ ١٩٢٠ ح ٢٩٦٨.

(٦) في الأصل: هبك.

(٧) الحاكم ٤/ ٣٧٤ ح ٧٩٦٩، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٦/ ٤١٨ ح ١٢٤٧٣.

مساواة الإخوة من الأب والأم الإخوة من الأم فيما يستحقون به الإرث[١].

وكذلك ما ظَهَرَ عنهم في مسألةِ الحَرام[٢]، فشبه بعضهم ذلك بالإيلاءِ، وبعضهم بالطّلاقِ الثلاثِ، وكل ذلك يَدُلّ على اتفاقهم على القول بِالْقِياسِ، ويبطل قول من قال بأنهم اخْتلَفُوا في هذه المسائل على سبيل الصلح والوساطة. على أن ادعاء ذلك ثبت من قائله؛ لأن القوم كانوا يتناظرون في ذلك ويجيبون عنه* بنقل حدوث الحوادث*[٣] ويفرّعون عليه. على أن فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ ما لا يَصِحُّ الصلح فيه، نحو تَحْرِيم الفروج وتحليلها، مثل مسألة الحرام والشبه وغيرها.

فإن قيل: ادعاء إجماعهم على القول بالرَّأي لا يَصِحُّ؛ لأنه رُوي عنهم النكير على من قال بالرَّأْي. رُوي عن عمر أنه قال: «أَعْيَتْهُمُ / الأحادِيثُ أَنْ يَحْفَظُوها فَقالُوا بِالرَّأْيِ»[٤]، وقال علي: «لَوْ كانَ الدِّينُ بِالْقِياسِ، لَكانَ باطن الْخُفِّ أَوْلَى بِالمَسْحِ مِنْ ظاهره»[٥]، وقال أبو بكر: «أَيُّ أَرْضٍ تُقِلُّنِي، وأَيُّ

[٦٤ ـ]

---

(١) هذه المسألة تُعرف بالمسألة الحِماريّة. وهي مسألة مشهورة في الميراث، وهي عبارة عن زوج وأم وأخوين لأم وأخ شقيق أو أكثر. قالَ الرّافِعِيّ: وتُسَمَّى حِماريّة لِأن عمر كانَ لا يُورث أولاد الأب والأُم، فَقالُوا: هَب أَنّ أبانا كانَ حِماراً، أَلَسنا مِن أُمٍّ واحِدة؟ فشَركَهُم. «البدر المنير» ٧/ ٢٣٣.

(٢) وهو قول الرجل لزوجته: أنتِ عليَّ كظهر أمي أو ما أشبهه.

(٣) في الأصل: نقل تحدوث.

(٤) الدارقطني في «السنن» ٤/ ٢٥٦ ح ٤٢٨٠، و«الفقيه والمتفقه» ١/ ٤٥٢.

(٥) ابن أبي شيبة ١/ ٢٥ ح ١٨٣، والدارقطني ١/ ٣٧٨ ح ٧٨٣، والبزار ٣/ ٤٣، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١/ ٤٣٦ ح ١٣٨٦، وفي «معرفة السنن والآثار» ٢/ ١٢٦ ح ٢٠٧٩.

سَماءٍ تُظِلُّنِي، إذا قُلْتُ في القرآن برأيي!»[1]، ورُوي عن الشعبي وجماعة من التابعين الإنكار وتعظيم الْأَمْر فيه.

قِيلَ لَهُ: إنا وإن قلنا بِالْقِياسِ، وادعينا اتفاقهم عليه، فلسنا نمنع من فساد القياس في بعض المواضع؛ لأن القياس الصحيح له شروط، متى أخلَّ بها فسد؛ فيُحمل إنكارُهم للرأي على الرَّأْي الفاسد، وقولهم به على الرَّأْي الصحيح، حتى يُحمل الجميع بين الْأَمْرين.

ألا ترى أن عمر رضي الله عنه أنكر الرَّأْي مع وجود الأحاديث، وذلك موضع إنكار. وأنكر أبو بكر رضي الله عنه القول في كتاب الله بالرَّأْي، وفي كتاب الله ما لا يَجُوزُ أن يقال فيه بالرَّأْي. كذلك قول علي: «لَوْ كانَ الدِّينُ بِالْقِياسِ»، إنما أراد به القياس مع النَّصِّ؛ ألا ترى إلى قوله: «لكني رأيت آثار أصابع رسول الله ﷺ على ظاهر خفيه». وكذلك الجواب عما رُوي عن التابعين.

ويَدُلُّ على ما قلناه قول معاذ لرسول الله ﷺ: إنه يجتهد رأيه عند عدم النَّصِّ في الكتاب والسنة، وتصويب رسول الله ﷺ / على ذلك. ورُوي عن [٤٦،] ابن عباس نحو ذلك. وعن عمر في رسالته إلى أبي موسى الأشعري: «قِس الأمور برأيك». وكل ذلك دلالة على ما ذهبنا إليه.

فإن قيل: يَجُوزُ أن يكون ما اختلف فيه الصحابة إنما ذهبوا فيه إلى نص خفي *أو حكموا*[2] فيه بأحكام العقل، أو قالوا فيه بأقل ما قيل.

---

(١) «مصنف ابن أبي شيبة» ٦/١٣٦ ح ٣٠١٠٣.

(٢) في الأصل: أو حكومه.

قِيلَ لَهُ: لو كان مع بعضهم نص لظَهَرَ[1]، ولكان يُفْضِي ذلك إلى الإنكار والتبري، على أنهم استعملوا المقاييس، وذلك يُبطِل ما قالوه من هذه الوجوه. وعلى أن فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ ما ينافي ما في العقول، على أنه ظهرت المقايسة فيهم، وعلى أن فِيما اخْتلفُوا فيهِ ما لا يَصِحُّ القول فيه بأقل ما قيل.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله: ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١]، وبقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦].

والجواب عن جميع هذه الآيات: أن القول بالْقِياسِ بما يُعلم، لأن الدلالة إذا دلت على صِحّةِ القياس، صار ذلك الْحُكْم بمنزلة المَنْصُوص عليه، وخرج أن يكون ﴿تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١] وقولا[2] عليهما بالكذب وبما لا يُعلم.

ألا ترى أن هذه الآيات يصح التعلق بها في إبطال الاجتهاد في جهة الكعبة، وفي تقويم / المتلَفات، وقبول الشهادات، وإذا لم يصح التعلق بها في ذلك، كذلك في نفي وُرُود التَّعَبُّد بِالْقِياسِ. [٦٥ ظ]

واحْتَجُّوا بقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وبقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١]، وبقوله: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وبقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

---

(١) في الأصل: لا ظهر.
(٢) كذا.

والجواب عن جميعه أن الدَّلِيلَ إذا دل *على صِحّةِ *[١] القياس، وأوجب الْحُكْم بما يؤدي إليه، كما أوجب الْحُكْم بما أجمعوا عليه، صار ذلك من جملة *ما في*[٢] الكتاب، ولم يعنِ تعالى ذِكرُه أنه بيَّن كلَّ شيءٍ في الكتاب مفصَّلاً، لوجود أشياء ليس حكمها مذكوراً في الكتاب؛ وإنما عنى به أنه بيَّنَ الأحكام إما مفصلاً وإما مجملاً، والقياس من جملة ما بيَّنَ به، أو بيَّنَ بالسنة فوقعت الكفاية به، ولم يحصل به صفة تفريط.

واحْتَجُّوا بقوله: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة: ٤٩].

والجواب أن ذلك خطابٌ لرسول الله ﷺ، ولم يكن له أن يحكم بِالْقِياسِ، على أن الْحُكْم بِالْقِياسِ حُكم بما أنزل الله تعالى على التأويل الذي بيَّنّاه.

واحْتَجُّوا بقوله: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [الشورى: ١٠].

[٦٥/و] والجواب أن ما قيل فيه بِالْقِياسِ فهو بأمر الله، وهو حكم/ من أحكام الله. وكذلك الجواب عن قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩]، أن القول بِالْقِياسِ رد إلى الله والرسول لأنه بأمرهما[٣].

واحْتَجُّوا بقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢]، والقياس فيه اختلاف كثير، فيجب أن يكون من عند غير الله.

والجواب أن الآية نزلت في نفي التناقض عن القرآن، وتقريره كونه معجزاً، على أنه لو كان مطلقاً لم يصح التعلق به؛ لأن القياس غير مختلَف

---

(١) في الأصل: عليها صحيحة.

(٢) في الأصل: مايتن في.

(٣) في الأصل: يامرهما.

[فيه]، وإن أوجب أحكاماً مختلفةً، كما أن النَّصَ غير مختلف [فيه]، وإن أوجب أحكاماً مختلفةً.

واحْتَجُّوا بأن جميع الحوادث منْصُوص عليها، ومعلوم بالعقل أحكامها، فيجب أن يُستغنى في طلبها[1] عن القياس؛ لأن القياس إنما يُحتاج إليه عند عدم النَّصِّ.

والجواب أن الحوادث الشرعية حُكمها يُطلب من جهة الشرع، لا من جهة العقل، وقد ثبت أنه لا نص على جميعها؛ لما ظهر من اختلاف الصحابة في أحكام الحوادث والرجوع إلى التشبيه فيها. وعلى أنه لو ثبت ذلك، لم يمنع ذلك من صِحّةِ التَّعَبُّد بِالْقِياسِ؛ لأنه لا يمنع أن يعلم الْحُكْم بأدلة كثيرة.

واحْتَجُّوا / بأن القياس إما أن تُثبتوهُ بطريق يوجب الْعِلْم وهو التَّواتُر، أو بطريق يوجب غالب الظن. [و] لا يَجُوزُ إثباته بالطريقة الثانية؛ لأن القياس أَصْل من الأصول، فلا يَجُوزُ إثباته بغَلَبة الظن. ولا يَجُوزُ أن يكون ثبوته من طريق يوجب الْعِلْم؛ لأنه لو كان بهذه الطريقة لما وقع الخِلاف فيه، ولعلم مخالفوكم منه مثل ما علمتم. [٦٦/ب]

والجواب أنه يثبت من طريق يوجب الْعِلْم، وهو إجماع الصحابة، ونقل نقلاً مستفيضاً، إلا أن مخالفنا عدل عن ذلك بضرب من التأويل، كما اختلف الناس في كثير من الأصول وعدل بعضهم عن الأدلة لشبهة[2] عرضت لهم.

* * *

(١) في الأصل: طلبه.
(٢) في الأصل ما صورته: لسسه.

مسألة: [في النص على عِلّة الحُكْم قبل وُرُود التَّعَبُّد بِالْقِياسِ]

والنَّصُّ على عِلّة الْحُكْم قبل وُرُود التَّعَبُّد بِالْقِياسِ لا يوجب الْحُكْم فيما وجد فيه تلك الْعِلّة بحكم المَنْصُوص عليه.

مثاله أن يقول النَّبِيُّ ﷺ: (حرمتُ السكرَ لأنه حُلو) إن ذلك لا يُوجب تَحْرِيم كل حلو، حتى يدل الدَّلِيلُ عليه وُرُود التَّعَبُّد بِالْقِياسِ في الشَّرْعِيّات، وإلى هذا ذهب كثير من أَصْحابِنا، وبه قال الجعفران[1].[2].

[٦٦ و] وقال النظّام: إن ذلك يوجب الْحُكْم في كل ما توجد فيه تلك / الْعِلّة، وبه قال الشافعي، وإليه ذهب أبو الحسن الكَرْخي وأبو بكر الرّازِي[3].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ القول الأول؛ أن هذه الشَّرْعِيّات إنما حسُن التَّعَبُّد بها لِما فيها من المَصْلَحةِ الداعية إلى التمسك بالعقل. وقد نبّه الله سبحانه وتعالى على ذلك بقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]،

---

(١) هما جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر المعتزليان. «فرق وطبقات المعتزلة»: ٢٨١-٢٨٣.
جعفر بن حرب: من همدان، انتهت إليه الرياسة في وقته. له من الكتب: كتاب «الأصول»، وكتاب «متشابه القرآن». تُوفي جعفر سنة ست وثلاثين ومئتين. «الفهرست»: ٢٩٧.
جعفر بن مبشر: من معتزلة بغداد، كان فقيهاً متكلماً، صاحب حديث. من كتبه: كتاب «الإجماع ما هو»، وكتاب «المسائل والجوابات». توفي سنة أربع وثلاثين ومئتين. «الفهرست»: ٢٩٠-٢٩١.

(٢) «المعتمد» ٢/ ٧٥٣.

(٣) وهو مذهب ظاهر العلماء. «المعتمد» ٢/ ٧٥٣، و«التبصرة» ٤٣٦.

فأخبر أنها تدعو إلى[1] ما في العقل اجتنابه.

وإذا كان كذلك، فكل ما يدعو إلى فعل شيء لا يدعو إلى فعل أمثاله، بدلالة أن العاقل إذا أكل شيئاً لأنه حُلو لم يأكل جميع ما يشاركه في الحلاوة في تلك الساعة، فلا يمتنع أيضاً أن يكون الْحُكْم المنْصُوص عليه مصلحةً للمكلَّف، فلا يكون ما شاركه في تلك الْعلّة مصلحةً له. فإذا لم يمتنِع ذلك، لم يَجُزْ أن يحكم بغير المنْصُوص عليه بحكم المنْصُوص عليه، وإن وُجدت فيه الْعِلّة التي ورد بها النَّصُّ.

فإن قيل: التعليل إذا لم يفد وجوب حمل غيره عليه كان بمنزلة عدمه، وذلك غير جائز. كما لا يَجُوزُ لو كان التَّعَبُّد قد ورد بِالْقِياسِ في الشَّرْعِيّات.

قِيلَ لَهُ: فائدة التعليل غير مقصورة على ما ذكرتَ، بل يفيد علماً بالوجه الذي لأجله صار الفِعْل مصلحةً للمكلَّف، وإن لم يجب حمل غيره عليه إذا شاركه في الْعِلّة.

ألا ترى أن الله تعالى نص على عِلّة / إيجابِ الصلاة بقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، تقديره: أوجبتُ عليكم الصلاة لأنها تنهى عن الفحشاء، ولم يكن النَّصُّ عليها موجباً بحمل غيرها عليها. كذلك كل عِلّة مَنْصُوص عليها وهذه[2] صفتها، وليست هذه حالها إذا كان القياس قد تقدم ثبوته وورد الشرع به؛ لأن التَّعَبُّد بِالْقِياسِ إنما هو رد الفرع إلى نظيره بالْعِلّة الجامعة منهما. [٦١ ظ]

(١) بعدها كلمة غير واضحة.

(٢) في الأصل ما صورته: فهده.

إن قيل: لو جاز ألا يكون غير المَنْصُوص عليه في حكم المَنْصُوص عليه إذا شاركه في عِلّة الْحُكْم، لجاز ألا يكون النَّهْي عن التأفف موجِباً للنهي عن الشتم والضرب، وإذا لم يكن الْأَمْر كذلك، فما أنكرتم مثله في مسألتنا؟

قِيلَ لَهُ: إنما كان النَّهْي عن التأفف موجباً لما ذكرت لأن اللَّفْظة موضوعة في اللغة لما ذكرت، وليست هذه حال التعليل[1]؛ لأن *تعليل الْحُكْم*[2] غير موضوع في اللغة بحمل غيره عليه، بدلالة أن تعليل الصلاة بكونها ناهيةً عن الفحشاء والمنكر لا يُوجِب حمل غيرها عليها.

فإن قيل: ما تقولون في النَّصِّ على عِلّة الترك، هل يوجب غير المَنْصُوص عليه في حكم ما نص عليه، مثل أن تقول: لا تأكل السكر لأنه حلو؟

قِيلَ لَهُ: من شيوخنا من فصل بين الفِعْل والترك في هذا الباب، وقال: إن عِلّة الترك إذا وُجدت/ في غير المَنْصُوص عليه، فأما عِلّة الفِعْل فلا توجب ذلك. وذلك أن السَّمْعَ لم يرد بخِلاف موجبات العقول. فما كان يدعو إلى ترك العقل يدعو إلى نظيره إذا شاركه في عِلّة الترك، بدلالة أن العاقل إذا لم يأكل الشيء الحلو، لم يأكل في ذلك الوقت جميع ما شاركه في الحلاوة، فليس كذلك حكم العقل؛ لأنه قد يفعل الشيء لعِلّة وإنْ لم يفعل أمثاله.

* * *

---

(١) في الأصل: التقليل.

(٢) في الأصل: التقليل الحكم.

مسألة: لا يَجُوزُ عندنا أن يقول الله تعالى لنبيه عَلَيْهِ السَّلامُ: احكمْ بما ترى؛ فإنك لا تحكم إلا بالصواب[١]

فخالف في ذلك موسى بن عمران[٢] وقال: إن ذلك جائز، وإن هذه كانت حال رسول الله ﷺ فيما لم يرِد به النَّصُّ كان يحكم به[٣].

دليلنا أن هذه الشَّرْعِيّات إنما يحسُن تكليفها لِما فيها من المَصْلَحةِ، ولا طريق لأحد إلى معرفة ذلك إلا الله تعالى؛ لأنه العالم بعواقب الأمور. وكما لا يَجُوزُ أن يأمر بالكتابة من لا علم له بها فيقول: اكتب فإنك إذا كتبت وقعت على الوجه الذي يقع من العالم، كذلك لا يَجُوزُ أن يقول له: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب.

---

(١) قال الزركشي: يجوز أن يقال لنبي أو مجتهد: احكم بما شئت من غير اجتهاد فهو صواب، أي: فهو حكمي في عبادي، إذا علم أنه لا يختار إلا الصواب، ويكون قوله إذ ذاك من جملة المدارك الشرعية، ويسمى (التفويض)، قاله القاضي في «التقريب»، وتبعه جماعة، منهم إلكيا وابن الصباغ، وقال: إنه قول أكثر أهل العلم. «البحر المحيط» ٨/ ٥١، و«المعتمد» ٢/ ٨٨٩-٨٩٠.

(٢) مُوسَى بنُ عِمرانَ، وفِي مُسَوَّدةِ آلِ تَيمِيةَ: يُونُسُ بنُ عِمرانَ، وفِي المُعتَمدِ لأبِي الحُسَينِ البَصرِيِّ: مُويسُ بنُ عِمرانَ. يُنظَر: «الإحكام» ٤/ ٢٠٩.

(٣) قال أبو الحسين البصري: اعلَم أن النّاس اختلفُوا فِي جَواز أن يُفَوض الله تَعالى إلى المُكَلف أن يحرم ويُوجب ويبيح بِاختِيارِهِ، فَمنع أكثر النّاس من ذَلِك على كل حال... وأجازَ مويس ابن عمران أن يُقال ذَلِك للنَّبِي ﷺ ولغيره من العلماء. «المعتمد» ٢/ ٨٨٩-٨٩٠.

[٦٨ ظ] فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون إخبار / الله تعالى أن نبيه عَلَيْهِ السَّلامُ لا يختار إلا ما هو صواب، ولا يحكم إلا بالحق، دليلاً على أن ما يحكم به يكون مصلحةً، ويصير كأن الله تعالى نص على ذلك؟

قِيلَ لَهُ: إخبار الله تعالى بذلك لا يتمكن به المكلَّف من معرفة المَصْلَحةِ بما يختاره ما لم يعرِّفه أن المَصْلَحةَ في كذا وكذا، كما أن إخباره المكلف أنه إذا اختار فعل ما يستحيل وقوعه منه وقع الفِعْل منه على الوجه الذي به يقع[١] من القادر عليه، لا يتمكن به المكلف من فعل ما لم يقدِّره الله تعالى عليه. فإذا صح هذا ولم يأمر الله تعالى نبيه عَلَيْهِ السَّلامُ بفعل ما يستحيل حدوثه منه، كذلك لا يَجُوزُ أن يأمره بالْحُكْم بما يختاره دون أن يوحيَ إليه، فيكون ما يختاره صواباً ومصلحةً.

فإن قيل: ليس من شرط جواز الْحُكْم أن يكون الحاكم عالماً بكونه مصلحةً، ألا ترى أن الحاكم في الحادثة من طريق الاجتهاد لا يعلم أن ما حكم به صواب ومصلحة، بل يتبع حكمه في ذلك غالب الظن. ومع هذا، فإن حكمه كان جائزاً وحسُن التَّعَبُّد به، كذلك لا ينكر أن تكون هذه سبيل قوله لنبيه: احكم بما تراه فإنك لا تحكم إلا بالصواب.

[٦٨ و] قِيلَ لَهُ: ليس هذا مما ذكرتَه بسبيل؛ وذلك أن الله تعالى / بيَّن للمُجْتَهِدِ الطريق الذي يوصله إلى الْحُكْم في الحادثة، ولم يُبَيِّنْ له كيفية[٢] الْحُكْم فيما يريد أن يحكم فيه. فنظير ذلك ألا يكونَ الله تعالى قد تعبَّدنا بِالْقِياسِ في الشَّرْعِيّات، فلا يَجُوزُ لنا أن نحكم بها من طريق الاجتهاد.

---

(١) في الأصل: نفع.
(٢) في الأصل: بكفية.

وهكذا الجواب إن سأل سائل فقال: إنما جاز أن تكون المَصْلحةُ فيما يختاره للمكفر عن مشيئة[١] من الأشياء الثلاثة لما خير فيها، فما أنكرتم مثله هاهنا؛ وذلك أن الله تعالى قد نص على كل واحد من الأشياء الثلاثة، وبيَّن أن المَصْلَحةَ في كل واحدٍ منها كهي[٢] في غيرها[٣]؛ حيث خيّره في الجميع، فأما هاهنا فلم ينصَّ على الْحُكْم فيما يختار الْحُكْم به.

إن قيل: أليس يَجُوزُ أن يقع منه فعل ما هو مصلحة له في الدنيا من اختيار منافعها، ودفع مضارِّها، وإن لم ينصَّ له على ذلك، فما أنكرتم مثله في مصالح الدين؟

قِيلَ لَهُ: لو كان الْأَمْر على ما ذكرتَ، لَوَجب أن يَجُوزَ له الْحُكْم فيما يختار الْحُكْم فيه، وإن لم يخيره الله تعالى، فإنه لا يحكم إلا بالحق. كما يكون له فعل ما يجرُّ به[٤] منافع الدنيا ويدفَع به مضارَّها، وإن لم يخبرْه الله تعالى، فإن ما يختار فعله من ذلك يؤديه إلى النفع/ في الدنيا. فلما لم يَجُزْ له ذلك في [٦٩ ط] باب الدين، وإن جاز مثله في باب الدنيا، علِمنا أن أحدهما لا يَجُوزُ أن يُجعَل أَصْلاً للآخر. على أنه لما جاز الْعِلْمُ بمنافع الدنيا ومضارها من غير وجود نص عليها؛ لأن هناك من يوصل إليها، وهو ما جرت به العادة في إجراء[٥] منافعها ودفع مضارها، وليست هذه المصالح في باب الدين؛ لأنه ليس في العقل طريق معرفتها [إلا] السَّمْع، فلما لم يَرِدْ بها، لم يكن لنا إليها سبيل.

---

(١) في الأصل: بمشبة.
(٢) في الأصل: منهما.
(٣) في الأصل: غيره.
(٤) في الأصل: يَجُز به.
(٥) في الأصل: احران.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأن النَّبِيَّ ﷺ قد يحكم في أشياءَ باختيارِه دون وجود نص، نحو ما رُوي أنه قال في مكة: «لا يُخْتَلى خَلاها، وَلا يُعْضَدُ شَجَرُها»، قال العباس: يا رسول الله ﷺ، إلا الإِذْخِرَ، فقال: «إلا الإِذْخِرَ[1]»[2]. ونحو ما رُوي عنه أن سُئل عن الحج فقِيلَ لَهُ: أفي كل عام هو؟ قال: «لا، لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ لَوَجَبَ». فدل ذلك على أنه لو قال: نعم، لوجب الحج في كل عام؛ لأن السنة تُضاف إليه، وحقيقة هذه الإضافة تقتضي أنه هو المحرِّم دون غيره. وحقيقتها تقتضي أنه هو الحاكم بها دون أن يوحى إليه، بما روي أن موسى عَلَيْهِ السَّلامُ أتت[3] الأحكام من جهته إلا عشر آيات أنزل الله تعالى بقوله[4]: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ / عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣]، وحقيقة هذه الإضافة تقتضي أنه هو المحرم دون غيره.

والجواب عن الأول: أنه يَجُوزُ أن يكون عَلَيْهِ السَّلامُ أراد أن يقول: «إلا الإذخر» فسبقه العباس بالمسألة فقال: «إلا الإذخر»، ولو لم يسأله لقال ذلك. ويَجُوزُ أن يكون أمرنا باستثناء ذلك عند المسألة، ونزل الِاسْتِثْناء [و] لم يسأل؛ لأنه علم المَصْلَحةَ في ذلك، وذلك لا يكون إلا بوحي.

وأما الجواب عن الثاني: أن المراد به: لو قلت: نعم لوجب؛ لأني لا أقول [إلا] من جهة الوحي.

---

(١) الإذخر؛ بكسر الهمزة: حشيشة طيبة الرائحة تُسقف بها البيوت فوق الخشب، وهمزتها زائدة. «النهاية في غريب الحديث والأثر» ١/ ٣٣.

(٢) البخاري ٢/ ٩٢ ح ١٣٤٩، ومسلم ٢/ ٩٨٦ ح ١٣٥٣، والنسائي ٥/ ٢١١ ح ٢٨٩٢، وابن أبي شيبة ٣/ ٢٨٦ ح ١٤٠٩١.

(٣) في الأصل: ابت.

(٤) في الأصل: وبقوله.

وأما كون السنة مضافةً إليه، فإنه لا يمنع أن يكون سنها بالوحي الذي نزل عليه، ألا ترى أن جميع الشريعة تُضاف إليه كما تضاف السنة إليه، وإن كان الله تعالى هو الذي شرعها، ولم تكن كلها بياناً بقوله باتّفاقٍ.

وأما قوله: «إن موسى أتت الأحكام من جهته» فدعوى، وليس كل وحي يُنزله الله تعالى على الأنبياء يظهر للناس ويقفون عليه، فكذلك قوله: ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣]، فليس فيه أنه حرم من غير وحي، بل يَجُوزُ أن يكون حرم على نفسه بدليلٍ دله عليه من جهة الاجتهاد؛ لأنه يَجُوزُ عندنا تعبد الأنبياء بالاجتهاد في أحكام شرائعهم.

* * *

مسألة: في أن الطريق إلى إثْباتِ الحُكْم الشرعي بِالْقِياسِ هو السَّمْعُ دون العقل عندنا، ولا يَجُوزُ إثباته إلا سمعاً[١]

٠/ب] / من أَصْحابِ الشّافِعِيِّ [من قال]: إن كل مشتبهين حكمهما[٢] واحد من حيث تشابههما[٣] في العقل، إلا أن يخصَّ بعض ذلك دليل.

وقد بَيَّنّا فيما تقدم أنه إنما يحسُن التَّعَبُّد بهذه الشَّرْعِيّات لِما فيها من المصالح؛ فإن العقل [يحسن فعل الشيء] إذا كان مصلحة لعِلّة، [ثم] لم يجب أن يكون شاركه في تلك الْعِلّة مصلحة، فإذا كان كذلك لم يَجُزْ إثْباتُ الْحُكْم الشرعي بِالْقِياسِ، ولم يرد السَّمْع بذلك.

ويَدُلُّ على فساد ذلك أن المثلين قد يختلف حكمهما في العقل مع كونهما مشتبهين؛ لأن القعود في بعض المواضع يحسن إذا كان فيه نفع لا ضرر، ولو كان فيه ضرر يوفى على النفع قبح ذلك، فاختص أحد القعودين بحكم فارق فيه الآخر، وإن[٤] كانا مشتبهين[٥].

فإن قيل: إنما اختلف حكم ما ذكروه لقيام الدلالة على تخصيصه بما هو واجب في العقل، فلا يمنع ذلك صِحّةَ الأَصْل الذي ذكرناه من وجوبه عقلاً.

---

(١) ينظر «المحصول» ٢/ ٢/ ٣١ وما بعدها.

(٢) في الأصل: حكمها.

(٣) في الأصل: اسسها.

(٤) في الأصل: فان.

(٥) في الأصل: مشتهبن.

قِيل لَهُ: هذا خطأ؛ وذلك لأن ما هو موجب بالعقل فإن تخصيصه ذلك ببعض المحال دون بعض، ولو كان المشتبهان[1] ما ذكرت، لم يجْزْ أن يختلف حكمهما بحال.

إن قيل: ليس يجْوزُ عليكم تخصيص الْعِلَل الشرعية، فهلا جاز تخصيص الْعِلَل الْعقْلِيَة.

قِيلَ لَهُ: الشرعية غير مُوجبة، وإنما / هي أمارات الأحكام كالأسامي. ألا (١٠٠/أ) ترى أنها قد كانت موجودة [و] غير مُوجِبة الأحكام، وليست هذه حال الْعِلَل الْعَقْلِيّة؛ لأنها مُوجِبة لما تعلق بها.

ألا ترى أنه لا يَجُوزُ وجودها غير مُوجِبة لما تعلق بها في حال من الأحوال، فقد وضح لك الفرق بين الْأَمْرين.

فإن قيل: لما لم يَجُزْ أن تخلوَ الحادثة من حكم الله تعالى فيها من حَظْر وإباحة وإيجاب أو ندب، ولم يكن على حكمها نص، وجب أن يكون طريق الْحُكْم فيها وصفية[2] العقول في اجتهاد الرَّأي والإِسْتِدْلال.

قِيلَ لَهُ: هذا لا يَدُلُّ على أن الْحُكْم فيما دون وُرُود السَّمْع بذلك، ألا ترى أن [من] طلق امرأةً من نسائه بعينها ثم حللها؛ لم يَجُزْ له أن يرجع في الْحُكْم بكونها مطلقةً إلى الاجتهاد، وإن كان قد علم أن المُطَلَّقة واحدة منهن. كذلك [إذا] علمنا أن لله تعالى في الحادثة حكماً لا يُبيح[3] لنا الاجتهاد في طلب حكمها دون وُرُود التَّعَبُّد بالاجتهاد في الأحكام الشرعية[4]. فقد بان لك فساد هذا السُّؤالِ.

---

(١) في الأصل: المشتبهين.

(٢) كلمة غير واضحة في الأصل، وهكذا بدت لنا.

(٣) كلمة غير معجمة في الأصل.

(٤) في الأصل: الشرع.

مسألة: عندنا يَجُوزُ[١] القياس على أَصْل المراد نص بتعليله ولا اجتمعت الأمة أنه مُعَلَّلٌ[٢]

وزعم بِشْر المَرِيسِيُّ[٣] أن الأَصْل المردود إليه الفرع إذا لم يكن مَنْصُوصاً على علته أو مجمَعاً على تعليله؛ لم يَجُزْ / قياس الفرع عليه، وإليه ذهب قوم من أَصْحابِنا[٤].

والدَّلِيلُ على فساد هذا القول أنَّا قد بَيَّنّا فيما سلف أن الأحكام الشرعية يصح استدراكها من طريق القياس، وإذا لم يكن الأَصْل الذي بَيَّنّا[٥] الْحُكْم فيه

---

(١) في الأصل: لا يجوز.

(٢) «المعتمد» ٢/ ٧٦١، و«التمهيد» ٣/ ٤٣٧-٤٤٠.

أورد الكلوذاني هذه المسألة بقوله: إنا متعبدون بالقياس على الأصل، وإن لم يُنص لنا على القياس عليه، ولا أجمعت الأمة على تعليله.

(٣) المَرِيسي: بِشر بن غِياث بن أبي كريمة العدوي، المتكلم، المناظر، البغدادي، البارع. كان بشر من كبار الفقهاء، أخذ عن القاضي أبي يوسف، وروى عن حماد بن سلمة، وسفيان ابن عيينة. ونظر في الكلام، فغلب عليه، وجرد القول بخلق القرآن. وللمريسي تصانيف جمة. ذكره النديم، وأطنب في تعظيمه، وقال: كان ديِّناً، ورِعاً، متكلماً. مات المريسي في آخر سنة ثماني عشرة ومِئتين، وقد قارب الثمانين. «تاريخ بغداد»: ٧/ ٥٦-٦٧، «وفيات الأعيان»: ١/ ٢٧٧، ٢٧٨، «الوافي بالوفيات»: ١٠/ ١٥١، «البداية والنهاية»: ١٠/ ٢٨١، «سير أعلام النبلاء»: ١٠/ ١٩٩-٢٠٢.

(٤) تراجع المسألة في «المعتمد» ٢/ ٧٦١، و«التمهيد» ٣/ ٤٣٧-٤٤٠.

(٥) في الأصل ما صورته: سنا.

مما يمنع أن تكون المَصْلَحةُ في القياس عليه، لم يَجُزْ أن [يكون] عدم النَّصِ والْإِجْماع على تعليله مانعاً من صِحّةِ القياس عليه.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بإجماعنا على امتناع جواز القِياس على الصلوات الخمس لعدم النَّصّ على علتها، وكونها غير متفق على تعليلها، فكل ما هذه حاله لا يَجُوزُ أن يُقاسَ عليه.

والجواب أن الصلوات إنا لم نجِز القِياس عليها؛ لأن الأمة أجمعت على المنع مع ذلك، وكذلك[1] في غيرها، فلا يَجُوزُ أن يكون بمثابتها.

* * *

(١) في الأصل: وقد ذلك.

مسألة: في أنه هل يَجُوزُ أنْ يكونَ جَميعُ ما يُحْكَمُ به من طَريقِ القِياسِ مُراداً بِالنَّصِّ

إلى هذا ذهب بعض مشايخنا[١].

وقال بعض المتكلمين: لا يَصِحُّ أن يُحكم في جميع ذلك أنه مراد بالنص[٢].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ القول الأول أن ما يحكم به المُجْتَهِد من طريق القِياس مراد منه، ولذلك يكون مطيعاً لله تعالى. وإذا كان كذلك، وكان الْحُكْم في الأَصْل المَنْصُوص عليه مراداً بالنص، / وجب أن يكون في الفرع بهذه المثابة. ولا يشبه هذا القِياس على أَصْل غير مَنْصُوص عليه، وإن كان المُجْتَهِد مطيعاً لله تعالى فيه؛ لأنه لا نص هناك يوجب في الأَصْل، فإنما يثبت بإجماع أو ما يجري مجراه، فيستحيل أن يقال: إنه مراد بالنص، ولا نص هناك.

يُبيِّنُ صِحّةَ ما قلناه أن الْحُكْم المجمَع عليه إذا كان له ذكر في الكتاب أو في السنة كان الْإِجْماع صادراً عن نص، كذلك القِياس على أَصْل مَنْصُوص عليه، كان الحكم الذي حكم به من جهة القِياس مراداً بذلك النَّصِّ.

واحتج المُخالِفُ بأنه لم يَجُزْ أن يراد بالعبادة الواحدة معنيان مختلفان في حالة واحدة، وكان الْحُكْم المحكوم به من جهة القِياس مخالفاً في المعنى بحكم

---

(١) ينظر في ذلك: «المعتمد» ٢/ ٧٦١، و«العدة» ٤/ ١٣٦٩-١٣٧٠، و«التمهيد» ٣/ ٣٤٥-٣٤٧.
(٢) «العدة» ٤/ ١٣٦٩-١٣٧٠، و«التمهيد» ٣/ ٣٤٦.

الأَصْل المَنْصُوص عليه، كقياس الْجصّ على الْبُرّ[١]، والزعفران والقطن على الذهب والفضة، لم يَجُزْ أن يُحكم بأنه مراد بالنص الموجب بحكم الأَصْل.

والجواب أن الْحُكْمين إذا كانا مختلفين جعلنا النَّصّ كأن الله تعالى تكلم به مرتين أراد به أحد[٢] المعنيين في وقت، والمعنى الآخر في وقت آخر، كما قلنا في آية القرء وآية الصلاة أنه أراد به مدة الحيض ومدة الطهر / ومرة الفرض ومرة النفل.

* * *

(١) في الأصل: الـرر.

(٢) في الأصل: احدى.

مسألة: في أن ما يثبت من طريق القِياس يَجُوزُ القِياس عليه

كان الشيخ أبو بكر الرّازي رضي الله عنه يقول: ما ثبت(١) من جهة القِياس وهو مختلَف فيه، فإنه يَجُوزُ أن يُقاس عليه غيرُه؛ مثل البيع الموقوف إذا ثبت جوازه بضرب من القِياس أو نحوه، جاز لنا أن نقيس عليه غيره من النكاح الموقوف بعِلّة أنه عقد له مخير(٢).(٣).

وحُكي *عن أبي الحسن الكَرخي*(٤) رحمه الله [أنه] كان يأبى ذلك، ويقول: لا معنى أن نحمل الذُّرة على الأَرُزِّ؛ لأن كل واحد منهما مثبت(٥) والآخر فيما لأجله قِيس على البُرِّ، فليس أحدهما بأن يُقاسَ على الآخر أولى من الآخر أن يُقاسَ عليه(٦).

فالدَّليلُ على صِحّةِ القول الأول: أن الفرع إنما قِيس على الأَصْل لعِلّة تجمعهما، كذلك الفرع إذا اجتمع مع الفرع بعِلّة تجمعها، كذلك الفرع إذا اجتمع مع الفرع بعِلّة جاز أن يُقاسَ عليه.

فإن قيل: لَما كان كل واحد من الفرعين مختلفاً فيه؛ لم يكن أحد منهما

---

(١) في الأصل ما صورته: ـسلت.

(٢) في الأصل: محبر.

(٣) «الفصول» ٤/ ١٢٧.

وهو مذهب جماعة من الحنفية والشافعية والحنابلة. «التمهيد» ٣/ ٤٤٣.

(٤) في الأصل: أبي عن الحسن الكرخي.

(٥) في الأصل: مبتا.

(٦) «الفصول» ٤/ ١٢٨.

بأن يجعل أَصْلاً أولى من الآخر أن يجعل أَصْلاً له.

قِيلَ لَهُ: لا يَمتنع أن تختلفَ الْعِلَل في المسائل مع اتفاق أحكامها؛ ألا ترى أن أصحابنا قد قالوا في المتبايعين[1] إذا أقام أحدهما البينة على البيع، والآخر على الهبة والقبض، «قالوا: إن بينة»[2] الشراء أولى؛ لأنّا لما عدمنا التاريخ حكمنا بوقوعهما/ معاً، فيكون الملك بالشراء سواء؛ لأنه لا يحتاج في حصوله إلى قبض. [١٠٢]

وقالوا: فإن أقام أحدهما البينة على الهبة والقبض، والآخر على الرهن والقبض، كان الرهن أولى؛ لأنه بمنزلة البيع في أنه يتعلّق به ضمان الدَّين، كما يتعلق بالبيع ضمان الثمن، فقاسوا الرهن على البيع بهذه الْعِلّة، وإنْ كانت الْعِلّة في تقديم البيع على الهبة فيما قدَّمناه. وعلى هذا قالوا فيمَن أقام البيِّنة على ابتياع عبد من سيده فأقام العبد البينة أنه أعتق: إن العتق أولى؛ لأن فيه قصاصان كالبينتين على البيع، ومع أحدهما نص[3] بأنه صاحبه القابض[4] أولى. ثم جعلوا التدين[5] بمنزلة العتق في كونه[6] أولى من الشرى بعِلّة أن التدين[7] لا يلحقه الفسخ كالعتق، وإن كانت الْعِلّة في تقديم العتق على الشرى ما ذكرناه أولاً، دون هذه الْعِلّة. كذلك لا يُنكر أن يُحمَل أحد[8] الفرعين على الآخر بعِلّة غير عِلّة الأَصْل، ولا يمنع هذا من صِحّةِ القِياس.

---

(١) في الأصل: الخارجين.

(٢) في الأصل: قل بوفنا أن ــنبة.

(٣) في الأصل: فص.

(٤) في الأصل: القيض

(٥) في «القاموس الفقهي»: تديّن: اقترض، فصار مَديناً. ١٣٣.

(٦) في الأصل: كوذ.

(٧) في الأصل ما صورته: التديني.

(٨) في الأصل: على.

مسألة: في المَخْصُوصِ من جملة القِياس هل يُقاسُ عليه[١]

مَذْهَبُ أَصْحابِنا أن المخصوص من جملة القِياس لا يَجُوزُ أن يُقاسَ عليه إلا أن يكون معللاً أو مجمَعاً على جواز القِياس عليه، أو يكون مما لم يفصل أحد بينه وبين المخصوص[٢]، فيكون حكمه حكم ما / خص من جملة القِياس[٣].

وقال أَصْحابُ الشّافِعِيّ: يَجُوزُ القِياس عليه كما يَجُوزُ على غيره[٤].

---

(١) هذه القاعدة وردت منثورة في المصنفات الأصولية والفقهية بصيغ أخرى، منها:

ـ ما خُص بالأثر من جملة قياس الأصول لا يقاس عليه.

ـ ما ورد على خلاف القياس يقتصر فيه على الوارد.

ـ النَّص الوارد على خلاف القياس يقتصر على مورده.

ـ ما خُص بالأثر من جملة قياس الأصول لا يقاس عليه.

ـ ما ورد على خلاف القياس يقتصر فيه على الوارد.

ـ النَّص الوارد على خلاف القياس يقتصر على مورده.

(٢) قال الجصاص: وكان أبو الحسن يحكي أن من مذهب أصحابنا أن ما خص بالأثر من جملة قياس الأصول لا يقاس عليه، وأن القياس الأصلي الذي ورد الأمر بتخصيصه أولى، (إلا أن) يكون الأثر معللاً، فيقاس عليه بتلك العلة، أو يتفق الفقهاء على جواز القياس عليه، فيقاس عليه نظائره، وإن خالف قياس الأصول. «الفصول في الأصول» ٤/ ١١٦.

(٣) وهو مذهب جمهور الفقهاء وعامة الأحناف. «المعتمد» ٢/ ٧٩١، و«المسودة» ٣٩٩، و«التمهيد» ٣/ ٤٤٤-٤٤٩.

(٤) وهو مذهب أبي الحسن الكرخي. تراجع المسألة في: «المعتمد» ٢/ ٧٩١، و«التمهيد» ٣/ ٤٤٥-٤٤٥، و«شرح اللمع» ٢/ ٨٢٦-٨٢٧.

دليلنا أن استعمال الشيء مع وجود ما ينافيه لا يَصحُّ، ولما كان القِياس مانعاً مما ورد دونه الأثر لم يجْزْ لنا استعمال القياس فيه؛ لأنه لو جاز ذلك لم يكن فرق بينه وبين سائر الأصول، فكان يخرج حينئذ من كونه مخصوصاً من جملة القِياس.

فإن قيل: هذا المعنى موجود في المخصوص إذا ورد معللاً، ومع ذلك فقد أجزتم القِياس عليه.

قِيلَ لَهُ: إذا ورد معللاً فكلما وجدت تلك الْعِلّة فيه يصير كالمَنْصُوص عليه، وكان النَّصُّ[1] عليه أولى من قياس الأصول، وليست هذه حال المخصوص عليه للعاري من التعليل؛ لأنه لا يوجد فيه ما يبطل قياس الأصول، فلهذا افترَق الْأَمْران. وعلى أن الْعِلّة المَنْصُوص عليها أولى من الْعِلّة المستنبطة، كما أن الْحُكْم المَنْصُوص عليه أولى من المستنبط.

ويُبَيِّنُ صحة ذلك: أن ما شهِد له أَصْلان أولى مما شهد له أَصْل واحد، فلما كان قياس الأصول يشهد له جميع الأصول، وقياس ما ورد به الأثر لا يشهد له إلا أَصْل واحد وهو الأثر، كان قياس الأصول أولى بالاعتبار / من [١٣/أ] قياس ما ورد به الأثر.

احتج المُخالِفُ أنه لما ثبت القول بالقِياس، وجب أن يَجُوزَ القِياس على كل أَصْل حتى يمنع منه مانع. وَبِأَنَّ العُمُوم أقوى من الأصول وأعلى رتبةً، فلما جاز القِياس على المخصوص من جملة العُمُوم فلأن يَجُوزَ القِياس على المخصوص من جملة الأصول أولى.

---

(١) في الأصل: نص.

وَبِأَنَّه لما أمكن تعليله، وجب أن يَجُوزَ القِياس عليه، كما يَجُوزُ القِياس على سائر الأصول لما جاز تعليلها.

وَبِأَنَّه لما جاز القِياس على ما ورد بخِلاف القِياس العقلي، فلأن[1] يَجُوزَ القِياس على ما ورد بخِلاف الشرع أولى.

الجواب عن الأول هو أنْ نقول: إن حكم قياس الأصول لما كان ثابتاً قبل وُرُود الأثر، وجب إجراء حكمه في جميع المواضيع إلا أَنْ يمنعَ منه مانع من توقف أو اتفاق. فلما منع الأثر بقاء حكم القِياس فيما ورد الأثر به، خصصنا ذلك الموضع الوارد فيه، وما عداه فحكم القِياس فيه ثابت على ما كان عليه.

وأما الجواب عن الثاني، وهو أَنَّ العُمُوم لم يكن يمنع ما ورد به الْخُصُوص؛ لأَنَّ دلالة التَّخْصِيص تبين عن كون لفظ العُمُوم مقصوراً على ما أُريد به؛ لأَنَّ التَّخْصِيص / [١٧٤/ب] لا يتراخى عنه، وليست هذه حال قياس الأصول؛ لأَنَّه كان يمنع مما ورد الأثر، فلما خصَّ منها ما ورد به الأثر، وجب أنْ تبقى دلالة قياس الأصول فيما عداه على ما كانت[2] عليه. على أَنَّه لا فرق بين الموضعين؛ وذلك أَنَّ تخصيص العُمُوم إنْ كان مما يمنع القِياس لم يَجُزِ القِياس عليه مثل مسألتنا، وإن كان لا يمنع القِياس فهو مفارق يمنع القِياس منه، وهكذا الجواب عن احتجاجه الثالث.

وأما قوله: إنَّه لما جاز القِياس على ما ورد بخِلاف قياس العقل كذلك هذا فخطأ؛ وذلك أَنَّ الشرع لا يَرِدُ بما يمنع العقل منه، وإنما يَرِدُ بما يُجوِّزه العقل، فنظيره أنْ يرِد الأثر بما لا تمنَع الأصول، فيَجُوزُ القِياس عليه، فدل على أَنَّ الفرق بين الموضعين واضح.

---

(١) في الأصل: فلا.

(٢) في الأصل: كان.

ولو سلمنا هذه القضية، وذلك أنّ القياس الشرعي وخَبر الْواحِدِ قد ثبت حكمهما في خِلاف قياس العقل، ولا يجُوزْ ثبوت حكمهما في خِلاف قياس النَّصّ. وإذا كان كذلك، لم يمتنع أيضاً أنْ يختلف حكم القِياس العقلي والقِياس الشرعي في باب جواز القياس على المخصوص من جملة أحدهما، / وامتناع جواز ذلك في المخصوص من جملة الآخر.

* * *

مسألة: في أَنَّ الحدود والكفارات لا يَجُوزُ إثباتها بِالْقِياسِ

اتَّفَقَ شيوخنا المتأخرون على أَنَّ ذلك لا يَجُوزُ. ومعناه ألا يَجُوزَ إيجابُ حد الزنا على اللُّوطِيِّ قياساً على الزاني، ولا يَجُوزُ إيجابُ حد السرقة على الخائِنِ والغاصِبِ والمُخْتَلِسِ قياساً على السّارِقِ[1]. ومثل إيجاب حد القذف على المعرّض قياساً على القاذف، ومثل إثْباتِ الكفارة في قضاء رمضان قياساً على [غير] رمضان.

وقال بعض أصحاب مالك والشافعي رحمة الله عليهما: إنَّ ذلك جائز[2].

دليلنا [أَنَّ] موجب القِياس هو حصول الشبه بين الفرع وبين بعض الأصول، وهذا المعنى متى حصل في اللوطي سقط الحد. ألا ترى أَنَّ الوطء إذا حصل فيه الشبه بِالْوَطْءِ المباح والشبه بِالْوَطْءِ المحظور؛ كوطء أحد الشريكين الجارية بينهما، صار ذلك موجباً لسقوط الحد. فلما كان مقتضى القِياس مؤثراً في سقوط الحد، لم يَجُزْ أن يكون له مدخل في إثْباتِ الحد.

ويَدُلُّ على ذلك أَنَّ الحد حق الله تعالى مقدر كالصلاة والزكاة ونحوهما/، فلما لم يَجُزْ إثْباتُ أعداد الركعات والنُّصب في الزكاة بِالْقِياسِ، كذلك لا يَجُوزُ إثْباتُ الحدود به.

(١) «الفصول» ٤/ ١٠٥-١٠٧، و «أصول السرخسي» ٢/ ١٥٦.

(٢) وهو قول عامة المالكية والشافعية. «إحكام الفصول» ٦٢٢ و«الإحكام» ٤/ ٨٢. وقول الشافعي «البرهان» ٢/ ٨٩٣-٨٩٤، و«التمهيد» ٣/ ٤٤٩-٤٥٠.

دَلِيلٌ آخرُ: وهو أنّ مقادير عقوبات الإجرام لا تُعلم إلا من طريق التوقف؛ لأنَّ العقوبات إنما تُستحق على الإجرام بحسب ما يحصل بها من كفران النعم. ومعلوم أن مقادير نعم الله تعالى على عباده لا يعلمها إلا الله سبحانه؛ وإذا كان كذلك، كان الحد عقوبةً مستحقةً على الفِعْل، ولم يكن لنا سبيل إلى معرفة مقدار العقوبة على ذلك الفِعْل إلا من جهة التوقيف، لم يَجُزْ لنا إثْباتُ الحد بِالْقِياسِ.

فإن قيل: قد أثبتم الحد بالِاسْتِحْسان في مسألة الزنا[1] فهلا أثبتموه بِالْقِياسِ.

قِيلَ لَهُ: الاسْتِحْسان في قبول الشهادة ثم الحد ثابت بالنص، وعلى أنه ليس بحد مبتدأ، فسقط هذا السُّؤالُ[2].

وقد رُوي عن أبي يوسف إثْباتُ الحد بِخَبَرِ الْواحِدِ، فيَجُوزُ أن يقال على قوله: يَجُوزُ إثباته بِالْقِياسِ، ويَجُوزُ أن يقال: إن خَبَرَ الْواحِدِ مقدَّم على القِياس، فيَجُوزُ إثباته به و [إن] لم يَجُزْ بِالْقِياسِ.

* * *

---

(١) في الأصل ما صورته: الرقايا.

(٢) أجاب الجصاص على هذا الاعتراض بقوله: قِيلَ لَهُ: أمّا قَولُك: إنّا أثبتنا الحُدُودَ بالِاستِحسانِ، فَلَيسَ كَما ظَنَنت، والأصلُ الَّذِي عَقَدناهُ فِي نَفيِ إثباتِ الحُدُودِ بالقِياسِ صَحِيحٌ، لا يَعتَرِضُ عَلَيهِ ما ذَكَرتَ فِي ذَلِكَ؛ لِأنّا إنّما أرَدنا بقَولِنا: لا تَثبُتُ الحُدُودُ قِياساً (أنّا) لا نَبتَدِئُ إيجابَ حَدٍّ بِقِياسٍ فِي غَيرِ ما ورَدَ فِيهِ التَّوقِيفُ، فَلا نُوجِبُ حَدَّ الزِّنا فِي غَيرِ الزِّنا قِياساً، كَما أثبَتنا تَحرِيمَ التَّفاضُلِ فِي غَيرِ البُرِّ قِياساً عَلَيهِ، ولا نُثبِتُ حَدَّ السَّرِقةِ فِي غَيرِ السَّرِقةِ، مِن نَحوِ المُختَلِسِ والمُنتَهِبِ والخائِنِ والغاصِبِ قِياساً على السّارِقِ. «الفصول في الأصول» ٤/ ١٠٧.

مسألة: في أن الحُكْم هل يَجُوزُ إثباته بِالْقِياسِ وأن يُنص عليه في الجملة أم لا؟

[٢٧٥و] اتَّفَقَ القائلون بِالْقِياسِ على جواز إثْباتِ الْحُكْم الشرعي بِالْقِياسِ/ وإن لم يكن مَنْصُوصاً عليه في الجملة ولا في التفصيل.

وقال بعض المتكلمين: لا يَجُوزُ أن يثبت بِالْقِياسِ من الأحكام إلا ما قد نص عليه في الجملة، ويكون حظ القِياس الإبانة بفضله والكشف عن موضعه(١).

والدَّلِيلُ على فساد هذا القول: اتفاق الصحابة على استعمال القِياس في أحكام ليس عليها نص؛ كالحرام والبتة والحلية والبرية والقرء والتفضيل في العطاء، وما يجري هذا المجرى من الأحكام التي طريقها الاجتهاد، وليس عليها نص على وجه من الوجوه.

فإن قيل: في مسألة الحرام وقد ورد بها النَّصُّ، وهو قوله: ﴿لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١].

قِيلَ لَهُ: ليس فيما ذكرت دلالة على حكم الحرام، وإنما فيه المنع من التَّحْرِيم. والصحابة إنما اختلفت في التَّحْرِيم الواقع كيف حكمه، وهذا ليس فيه نص. وهكذا الحلّية والبرية والبتة.

---

(١) وهو مذهب أبي هاشم الجبائي. «المعتمد» ٢/ ٨٠٩-٨١٠.

يَدُلُّ عليه: أنّا قد دللنا فيما سلف على ثبوت * حُجّيَة القِياس*[1] وكونه ديناً لله. وإذا كان كذلك وجب أن يكون حكمه ثابتاً في جميع الأحوال إلا أن يمنع منه مانع.

* * *

(١) في الأصل: حجة القياس حجة.

مسألة: في الأسماء هل يَجُوزُ إثباتها من طريق القِياس أم لا؟

[١٦٧/أ] اتَّفَقَ أصحابنا وأكثر القائلين / بِالْقِياسِ على أنه لا مدخل [للقياس] في إثْباتِ الأسامي، وإنما يُرجع في إثْباتِ الاسم اللغوي إلى أهل اللغة، وفي الشرعي إلى صاحب الشريعة[١].

وزعم ابن سُريج[٢] أن الأسامي يَجُوزُ إثباتها بِالْقِياسِ، فأثبت وطء البهيمة زناً قياساً على وطء المرأة، ثم علق حكم الحد عليه بالآية. وأثبتوا النبيذ خمراً بِالْقِياسِ ثم حرموه بالآية[٣].

دليلنا أن الأسماء اللغوية طريق استدراكها اصطلاح أهل اللغة عليها ومواضعتهم لها، فيشترك في معرفتها جميع أهلها. ألا ترى أن من سمى الماء خبزاً، والخبز ماءً، لم يصر ذلك اسماً لما سماه أهل اللغة، بل من فعل ذلك

---

(١) وهو مذهب ابن جني، وإليه ذهب أكثر الشافعية، ومال إليه الكلوذاني من الحنابلة. «الفصول» ٤/ ١٠٩-١١٥، و«أصول السرخسي» ٢/ ١٥٦-١٥٨، و«التبصرة» ٤٤٤، و«التمهيد» ٣/ ٤٥٥.

(٢) في الأصل: ابن شريح والصواب ما أثبتناه.

وابن سريج هو أحمد بن عمر بن سريج، مات ببغداد سنة ست وثلاث مِئة، وكان من عظماء الشافعيين وأئمة المسلمين، وكان يقال له: الباز الأشهب، وولي القضاء بشيراز، وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعي حتى على المزني. أخذ العلم عن أبي القاسم الأنماطي، وعنه انتشر فقه الشافعي في أكثر الآفاق، وكان يناظر أبا بكر محمد بن داود. «طبقات الفقهاء»: ١٠٨-١٠٩.

(٣) وهو مذهب القاضي الباقلاني. «الإحكام» ١/ ٣٥، و«التبصرة» ٤٤٤، و«المعتمد» ٢/ ٨٠٧.

كان منسوباً إلى الهذيان، ومتجاهلاً عند أهل اللسان.

وإذا كان كذلك، وكان ما يثبت بالْقياس يختص بمعرفته القائس دون غيره، لم يجُزْ أن يكون للقياس حظ في إثْباتِ الأسماء اللغوية، [و] وجب أن تكون الأسماء الشرعية بهذه المثابة؛ لأن من حكم الأسماء الشرعية أن يشترك في معرفتها جميع أهل الشرع، كاسم الصلاة والزكاة والصوم. وإذا لم يكن للقياس حظ في إثْباتِ الاسم اللغوي، كذلك في إثْباتِ الاسم الشرعي.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بأن أحكام الشرع لما كان بعضها مستدركاً / من جهة [١٠٦/أ] القِياس، وجب أن يكون كذلك حكم الأسماء.

وَبأنّا وجدنا العصير إذا حصلت فيه الشّدّةُ سُمي خمراً، وإذا زالت الشّدّةُ لم يسمَّ خمراً، فعلمنا أن الأسماء تجري في بابها مجرى الأحكام التي تثبت بوجود معانٍ، وتزول بزوالها.

وَبِأَنّه لما جاز إثْباتُ الأسماء للأعلام من غير رجوع إلى أهل اللغة، فلا يمتنع مثله في الأسماء اللغوية.

والجواب عن الأول: أن الأحكام لا يَجُوزُ أن تكون أَصْلاً للأسامي في هذا الباب؛ لأن أحوال المكلَّفين قد تختلف في الأحكام، فيكون بعضهم متعبّداً بحَظْر شيء، وبعضهم متعبداً بإباحة الشيء بعينه في تلك الحال، كحظر الفطر على المقيم في شهر رمضان المستطيع له، وإباحته للمسافر. وكتَحْرِيم الصوم على الحائض وإيجابه على الطاهر، ونحو ذلك من الأحكام التي لا تُحصى. وليست هذه حال الأسماء؛ لأن أحوال المكلَّفين لا تختلف فيها.

ألا ترى أنه جائز أن يكون بعضهم متعبّداً بتسمية لا يكون غيره متعبداً بها. وإذا كان كذلك، لم يمتنع إثْباتُ الأحكام بالْقِياسِ، وامتنع جواز ذلك في

الأسماء؛ لأن من حُكمها أن يكون جميع أهل الشرع واللغة في معرفتها سواء، وليس من حكم الأحكام / تساوي المكلفين فيها. [٧٧/ظ]

وأما قوله: «إن الخمر اسم للعصير إذا اشتد» فباطل؛ وذلك لأن العصير إذا حدثت فيه الحموضة سُمي خَلاً، كما إذا حصلت فيه الشّدّةُ المخصوصة سُمي خَمراً. ولما لم يَجُزْ إجراء تسمية الخل على كل ما وُجدت فيه الحموضة، كذلك لا يَجُوزُ إجراء اسم الخمر على كل ما وُجدت فيه الشدّةُ. على أنّا[1] بيّنّا أن أسماء اللغة إنما يُرجع فيها إلى واضعيها والمصطلحين عليها، فكيف يَجُوزُ قياس غير الخمر على الخمر مع اختصاص بعض الناس بهذه التسمية دون بعض.

جواب آخر: وهو أنا نقول: إن الاسم إذا ثبت بِالْقِياسِ لا يخلو أن يكون اسماً لما سميته عند أهل اللغة والشرع، أو يكون اسماً له عندك أنت وحدك. فإن قلتَ: إنه اسم عند جميع أهل اللغة والشرع؛ ظهر فساد قولك؛ لأن جميعهم لم يشتركوا في معرفة ذلك؛ إذ لو اشتركوا فيها لم يُحتج إلى إثباتها بِالْقِياسِ. فإن قلت: إنه اسم عندك أنت وحدك، لم تكن هذه التسمية معتبَرة؛ لأن الله تعالى إنما يخاطبنا بلغة العرب دون لغتك التي تضعها وتختص بها.

وأما قوله: لما ثبتت أسماء الأعلام من غير جهة إجماع أهل اللغة كذلك هذا فخطأ؛ وذلك لأن أسماء الأعلام في اللغات قُصد بها التمييز بين الأشخاص، / لا تفيد أكثر من ذلك، أن لكل أحد أن يسمي ابنه بما شاء من الأسماء، سواء شاركه في ذلك الاسم غيره أو لم يشاركْه، وسواء عرفه أهل اللغة أو لم يعرفوه. ومثل هذا غير سائغ في أسماء اللغة؛ ألا ترى لو خالف اللغة فسمى الرجل بعيراً، أو البعير حماراً، لكان مخطئاً عند العقلاء، داخلاً في جملة الأغبياء. [١١/و]

---

(١) في الأصل: أن.

مسألة: في أن اللَّفْظ يُفهم من فحواه ما يُفهم من نصه

وأنه لا يُسمى قياساً وإنما فحْوى الْخِطاب[1].

يزعم بعض نقاد القياس أن قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] لا يَدُلُّ على المنع من الإضرار بالوالدين بغير التَّأفِيفِ من الضَّرْبِ ونحوه.

وزعم بعض أَصْحابِ الشَّافِعِيّ أن ما هذه صفته من الأحكام فهو قياس جلي[2]، وذلك نحو قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، أن

(١) قال الجويني: فقد اختلف أرباب الأصول في تسمية ذلك قياساً؛ فقال قائلون: إنه ليس من أبواب القياس، وهو متلقى من فحوى الخطاب. وقال آخرون: هو من القياس. وهذه مسألة لفظية ليس وراءها فائدة معنوية، ولكن الأمر إذا رُد إلى حكم اللفظ فعَدُّ ذلك من القياس أمثل من جهة أن النص غير مشعر به من طريق وضع اللغة وموجب اللسان. «البرهان» ٢/ ٧٨٦.

(٢) نسب الشيرازي هذا القول إلى الشافعي ١/ ٣٢٤.

قال الزركشي: وأما القياس الخفي فقسمه الماوردي والروياني أيضاً إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما خفي معناه فلم يعرف إلا بالِاستِدلال، ويكون معناه لائحاً، وتارةً يكون الِاستِدلال متفقاً عليه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]. والمعنى في هذا الضرب لائح لتردده بين الجلي والخفي، وهو من ضروب الخفي بمنزلة الأول من ضروب الجلي، ويجوز أن ينعقد الإجماع بمثله، وهل ينقض حكم الحاكم إذا خالف في جواز تخصيص العموم؟ وجهان.

الثاني: أن يكون معناه غامضاً للاستدلال المختلف فيه، كتعليل الربا في البر المنصوص عليه بالقوت ليقاس عليه كل مأكول، فهذا لا ينتقض فيه الحكم ولا يخص به العموم.

الثالث: ما يكون شبهاً، وهو ما احتاج في نصه ومعناه إلى استدلال؛ كالذي قضى به رسول الله ﷺ أن الخراج بالضمان. يُعرف بالِاستِدلال أن الخراج هو النفقة، وأن الضمان =

الضرب ونحوه من الإضرار بالوالدين يكون ممنوعاً منه بمعنى هذا اللَّفظ. وهذا كقوله: ﴿وَلَا يُظۡلَمُونَ نَقِيرٗا﴾ [النساء: ١٢٤]، أو قوله: ﴿مَا يَمۡلِكُونَ مِن قِطۡمِيرٍ﴾ [فاطر: ١٣]، وقوله: ﴿لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [سبأ: ٣]. قال: كذلك إن مفهوم هذه الألفاظ يستوي في فهمه الخاصة والعامة، ويُستدرك في أول وهلة من غير نظر واستدلال.

[٤١/ب] قال: فأما القِيّاسُ الخَفِيُّ، فهو ما يوصل إلى المعنى / الموجب للحكم بالنظر والِاسْتِدْلال.

اعلمْ أن ما سماه القِيّاس الجَلِيّ فليس بقياس عند أَصْحابِنا، وإنما مفهوم الخطاب وفحواه؛ وذلك أن القِياسَ ما يَختص بفهمه أهل النظر والِاسْتِدْلال والتأمل بحال الفرع[١] والأَصْل. فأما ما دل عليه فحوى الخطاب الذي ذكره، فإنه يستوي فيه العالم والعامي الذي لم يدر بِالْقِياسِ، فكيف يَجُوزُ إجراء اسم القِياسِ عليه. وعلى أن الكلام في التسمية واللغة[٢] لا وجه له إذا حصل الوفاق على المعاني. وهذا القائل قد وافقنا على المعنى في ذلك، وإن خالفنا في التسمية، فيجب أن يكون الكلام في إبطال قول من نفى أن يدل فحوى الخطاب الذي قدمنا ذكره على ما وصفنا.

دليلنا أن أهل اللغة لا يختلفون أن من نهى عن التَّأْفِيفِ لوالديه لم يَجُزْ له تناولهما بالشتم والضرب. كما أن من أمر بتعظيم زيد، عُقل منه ترك

= هو ضمان النفقة، ثم عرف معنى النفقة بالِاستِدلال، فتقابلت المعاني بالاختلاف فيها. «البحر المحيط» ٧/ ٥٢.

(١) في الأصل: الفراع.

(٢) في الأصل: اللعب.

الاستخفاف به. كما أن من وُصف بالعجز عن حمل الشيء اليسير، عُقل منه عجزه عن حمل ما هو فوقه. ومن دفع هذا تجاهل وخرج عن حد من يناظر.

احتجَّ المُخالِفُ بأن ما عدا التَّأفيف لا يخلو من أن يكون حسناً أو قبيحاً؛ فإن كان قبيحاً لم يكن للأبوين من الاختصاص به ما ليس لغيرهما، فلا يكون لتخصيصهما بكف / ذلك عنهما معنى. وإن كان حسناً لم يَجُزِ النَّهي عنه؛ لأن النَّهْي عن الحسن قبيح. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون حكم اللَّفْظ مقصوراً على النَّهْي عن التَّأْفِيفِ دون غيره. [١٠١]

والجواب: أن هذا المعنى بعينه موجود عند التَّأفِيفِ، [فلا] يخلو من كونه حسناً أو قبيحاً؛ فإن كان قبيحاً فلا معنى لتخصيص الأبوين، وإن كان حسناً لم يَجُزِ النَّهْي عنه.

ويبطل أيضاً بالدلائل التي دلت عنده على المنع مما عدا التَّأفِيف من الضرب والشتم؛ لأن الاسمين اللذين ذكرتهما موجودان فيه، ومع ذلك لم يكن مخرجاً لها من كونها مانعة مما عدا التَّأْفِيفِ. كذلك تخصيص الوالدين بالكف عن التَّأْفِيفِ لهما، لا يمنع أن يكون ما عدا التَّأفِيف داخلاً في حكم النَّهْي.

إن قيل: فما وجه تخصيص الوالدين بذلك والناس *في الشرع سواء*[١] في وجوب كف الأذى عنهم؟

قِيلَ لَهُ: إن الوالدين قد ثبت لهما من الحُرمة ما ليس لغيرهما؛ ألا ترى أن الابن إذا ورث قصاصاً على أبيه، لم يكن له أن يستوفيَه منه، وإن كان لغير الابن يستوفي في ذلك منه. وقد منع النَّبِيُّ ﷺ حنظلة بن عامر[٢] عن قتل

(١) في الأصل: شرع سواء.

(٢) حنظلة بن أبي عامر بن صيفي بن مالك بن أمية بن ضبيعة بن زيد بن عوف بن عمرو بن =

[١٠٥/ب] والده الكافر مع / [كونه] محارباً، فكانت المَصْلَحةُ للابن ألا يفعلَ بوالديه ما استحق عليه من العقاب؛ لأنه إذا وجب عليه أن يمتنعَ من الإضرار بوالديه، كان إنعامهما عليه ولزوم حقهما له، كان ذلك داعياً إلى الامتناع من معصية الله تعالى؛ لعظم إنعامه عليه، وكثرة إحسانه إليه.

* * *

= عوف بن مالك بن الأوس الأنصاري الأوسي، المعروف بغسيل الملائكة. كان أبوه في الجاهليّة يُعرف بالراهب، واسمه عمرو، وكان يذكر البعث ودين الحنيفية، فلما بعث النبيّ ﷺ عاداه وحسده، وخرج عن المدينة، وشهد مع قريش وقعة أحد، ثم رجع مع قريش إلى مكة، ثم خرج إلى الروم فمات بها سنة تسع، ويقال: سنة عشر، وأسلم ابنه حنظلة فحسن إسلامه، واستشهد بأحد، فقال النبي ﷺ في حقه: «إنّ صاحبكم تغسله الملائكة، فاسألوا صاحبته» فقالت: خرج وهو جنب لما سمِع الهَيعة، فقال النبي ﷺ لذلك: «تغسله الملائكة». «الإصابة»: ٢/ ١١٩.

مسألة: في الِاسْتِدْلال[1] من طريق العكس

عند أَصْحابِنا كلهم أن الاسْتِدْلال بالشيء من طريق العكس صحيح كالِاسْتِدْلال على وجه الطرد، وذلك مثل استدلالهم على طهارة دم السمك بأنه يؤكَل دمه؛ فدل على طهارته. الدَّلِيلُ عليه عكسه، وهو أن سائر الحيوانات التي دماؤها نجسة لا تؤكل بدمائها.

وزعم بعض أَصْحابِ الشّافِعِيِّ أن هذا الضرب من الِاسْتِدْلال لا يَصِحُّ، وسمَّوه قياس العكس[2].

دليلنا قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦]، فاحتج على الذين أشركوا بعجزهم عن أن يخلقوا مثل خلقه على تفرده بالوحدانية.

---

(١) قال الآمدي وهو يعرِّف الِاستِدلال: أما معناه في اللغة: فهو استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب. وأما في اصطلاح الفقهاء فإنه يُطلق تارَةً بمعنى ذكر الدليل، وسواء كان الدليل نصاً أو إجماعاً أو قياساً أو غيره. ويُطلق على نوع خاص من أنواع الأدلة، وهذا هو المطلوب بيانه هاهنا، وهي عبارة عن دليل لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً. «الإحكام» ٤/ ١١٨.

(٢) وهو رأي أبي حامد الإسفراييني. «إحكام الفصول» ٦٧٣.

وقال الشيرازي في «الملخص»: اختلف أصحابنا في الِاستِدلال به على وجهين: أحدهما: أنه لا يصح، وأصحهما وهو المذهب أنه يصح. «البحر المحيط في أصول الفقه» ٧/ ٦١.

[١٠٩ظ] دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن الأحكام الشرعية/ *إنما يحسن التكليف بها *[١] لما فيها من المَصْلَحةِ للمتعبّد، وإذا كان كذلك ولم يَمتنع من الْحُكْم أن تكون المَصْلَحةُ في أن يحكم للشيء بخِلاف حكم نظيره إذا شاركه في المعنى الموجب للحكم، لم يَمتنع أيضاً أن يكون الِاسْتِدْلال من طريق العكس دليلاً يجب القول به، كما يجب القول بِالْقِياسِ من جهة الطرد.

إِنْ قالَ قائِلٌ: كيف يكون تحليل الشيء دليلاً على تَحْرِيم غيره، وفساد الشيء في بعض المواضع دليلاً على جوازه[٢] في بعضها. ولئن جاز هذا، فما أنكرتم أن يكون كفر زيد دليلاً على إيمان عمرو، وأن يكون وجود خالد دليلاً على عدم بكر، ولما لم يَجُزْ ذلك فما أنكرتم مثله في مسألتنا؟

قِيلَ لَهُ: نحن [لم] نجعل تحليل الشيء دليلاً على تَحْرِيم غيره، وإنما قلنا: إن تحليل الشيء أو تَحْرِيمه إذا تعلق بمعنى من المعاني، وعدم ذلك المعنى في نظيره، كان عدمه دليلاً على أن نظيره مخالف له في الْحُكْم. كما قلنا في دم السمك: إن المعنى الذي أوجب نجاسة دم غيره من الحيوانات لما عدم في السمك استدللنا به على طهارة دم السمك.

فإن قيل: فيَلزمكم أن تقولوا: إن المعنى الموجب لكون زيد كافراً إذا عدم في عمرو[٣]، ودل علي إيمانه، وإن / المعنى لكون زيد مريداً إذا عدم عمرو، [١١٠و] دل على كراهته. وفي بُطْلان ذلك دليل على فساد ما أَدَّى إليه.

قِيلَ لَهُ: ليس هذا مما ذكرته في شيء؛ وذلك لأن الإيمان والكفر والإرادة

(١) في الأصل: لما يحسن تكليفا.
(٢) في الأصل: جواز.
(٣) في الأصل: عمر.

والكراهة ليست من المعاني التي تتعاقب؛ لأنه يَجُوزُ أن يخلوَ الواحد من الإيمان والكفر جميعاً، بألا يختارهما. ويخلو من الإرادة والكراهة، بألا يفعلهما. فلهذا لم يكن عدم أحد المعنيين في المكلف موجباً لوجود المعنى الآخر فيه، وليست هذه سبيل الأحكام الشرعية التي اختلفا فيها؛ لأنها متعاقبة.

ألا ترى أن دم السمك لا يخلو إما أن يكون طاهراً على ما قلنا، أو نجساً على ما قال مخالفنا. وكذلك ولي[1] الأَمَة الكتابية بعقد النكاح، لا يخلو من أن يكون مباحاً على ما قلنا، أو[2] محظوراً على ما قال مخالفنا.

ونظير ذلك من العقليات[3]: الحركة والسكون المتعاقبان على الجسم، وفقد المعنى الموجب لأحدهما في الجسم يوجد المعنى الآخر فيه. على أنه لو ثبت هذا السُّؤالُ، لم يقدح في صِحّةِ ما ذكرناه بَدِيّاً، وذلك أنه إذا ثبت الِاسْتِدْلال من طريق العكس دليل صحيح، / يلزم من القول به، [و] وجب أن يكون ذلك دليلاً في كل موضع إلا أن يمنع منه مانع، مثل القِياسِ الصحيح من جهة الطرد يكون دليلاً صحيحاً أبداً، حتى يمنع من استعماله مانع. (١٠٠)

ولأن الأدلة الشرعية يَجُوزُ فيها التَّخْصِيص، كما يَجُوزُ ذلك في الْعِلَل الشرعية، وليست هذه حال الأدلة الْعَقْلِيّة؛ لأنه لا يَجُوزُ التَّخْصِيص فيها، كما لا يَجُوزُ في الْعِلَل الْعَقْلِيّة. والتمسك بهذه الطريقة يسقط أسْوِلةً كثيرة مما يشغب به المُخالِفُون.

* * *

---

(١) كلمة غير واضحة.

(٢) في الأصل: و.

(٣) في الأصل: العليقات.

مسألة: في معنى قول أَصْحابِنا: استحسان

تكلم كثير من المُخالِفين على أَصْحابِنا في هذه المسألة من غير معرفة منهم بمرادنا، وظنوا أن ذلك على طريق الشهوة والهوى من غير صحة رجعوا إليها[١].

ونحن نبين صِحّةَ ما هذه العبارة، [و] وجود استعمالها في الكتاب والسنة، وإطلاق من تقدم من علماء السلف وفقهاء الأمصار.

فأما الكتاب فقوله: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٧-١٨].

وأما السنة فما رُوي عن النَّبيِّ ﷺ أنه قال: «ما رآه المُسْلِمُونَ حَسَناً فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ، وَما رَآهُ المسلمون سَيِّئاً فَهُوَ عِنْدَ اللهِ سَيِّئٌ»[٢]. ورُوي مثله عن ابن مسعود.

ورُوي عن إياس بن معاوية[٣] أنه [قال]: «قِيسُوا الْقَضاءَ ما[٤] صَلُحَ النّاسُ، فَإِذا فَسَدُوا فاسْتَحْسِنُوا»[٥].

---

(١) قال الشافعي: وإنما الاستحسان تلذذ. «الرسالة» ٥٠٧.

(٢) أخرجه الطبراني من كلام ابن مسعود. «المعجم الأوسط» ٤/ ٥٨ ح ٣٦٠٢.

(٣) في الأصل: لباس بن هدية.
إياس بن معاوية بن قرة بن إياس المزني أبو واثلة البصري القاضي المشهور بالذكاء، ثقة، من الخامسة، مات سنة اثنتين وعشرين ومِئة. «تقريب التهذيب»: ١١٧، و«أخبار القضاة»: ١/ ٣١٢ وما بعدها.

(٤) في الأصل: بما.

(٥) «أخبار القضاة» لوكيع ١/ ٣٤١.

وكُتُبُ مالك بن أنس مشحونة بذكر الاِسْتِحْسان في المسائل، وقد قال الشافعي رحمه الله: «أَسْتَحْسِنُ أن تكون المُتْعةُ ثَلاثِينَ دِرْهَماً»[١].

وإذا كان كذلك، وجب أن تكون هذه العبارة صحيحة مختارة. فأما غرض أَصْحابِنا في إطلاق هذه العبارة وقصدهم به: هو ترك الْحُكْم إلى حكم أولى منه، حكى ذلك شيخنا[٢] وغيره بمعانٍ مختلفة الألفاظ، وترجع جميعها إلى ما ذكرنا[٣].

وذكر بعض شيوخنا أن الاِسْتِحْسان في الحقيقة هو الْعِلْم بالشيء على الوجه الذي لوقوعه عليه يكون حسناً، وأن الاستقباح هو الْعِلْم بالشيء على الوجه الذي لوقوعه عليه يكون قبيحاً. ألا ترى أنه قد يصح أن يُوصَف الله تعالى على الوجه الذي لوقوعه عليه كان عدلاً، وعالماً بظلم على الوجه الذي لوقوعه عليه كان ظلماً.

وقال غيره من أَصْحابِنا: إن هذا لا يَصِحُّ؛ لأن ما طريقه الاِسْتِحْسان يقع

---

(١) قالَ الشّافِعِيُّ: لا أعرِفُ فِي المُتعةِ قَدراً مَوقُوتاً، إلّا أنّي أستَحسِنُ ثَلاثِين دِرهَماً؛ لِما رُوِيَ عَنِ ابنِ عُمَرَ. «التلخيص الحبير» ٣/ ٤١٠، و«الإحكام» ٤/ ١٥٧.
والمتعة عند الشافعية هو مال يجب على الزوج دفعه لامرأته لمفارقته إياها بشروط. «القاموس الفقهي» ٣٣٥.
وقال الكلوذاني: قد أطلق إمامنا أحمد رضي الله عنه القول بالاستحسان في مواضع. «التمهيد» ٤/ ٨٧.

(٢) أبو بكر الخوارزمي شيخ الصيمري. ينظر ترجمته ضمن شيوخ الصيمري.

(٣) وقال الشيرازي: هو العدول بحكم المسألة عن حكم نظائرها لدليل يخصها... وقال بعضهم: هو القول بأقوى الدليلين... فإن كان مذهبهم علم ما قاله الكرخي، وعلى ما قال القائل الآخر، وهو القول بأقوى الدليلين، فنحن نقول به وارتفع الخلاف. «شرح اللمع» ٢/ ٩٧٩-٩٨٠.

غالب الظن ولا يتبع الْعِلْم، فلا يَجُوزُ أن يقال: إن[1] الْعِلْم بالوجه الذي لوقوعه عليه يكون حسناً.

[١٠١/ب] وأما الحُجّة التي/ يُرجع إليها في الاسْتِحْسان هو الكتاب تارَةً، والسنة أخرى، والْإِجْماع ثالثة، والِاسْتِدْلال بترجيح شبه بعض الأصول على بعض رابعة.

فمما[2] قالوا فيه بالِاسْتِحْسان لاتِّباع الكتاب قولهم فيمن قال: «مالي في المساكين صدقة»: القِياسُ أن يتصدق بجميع ماله، كما هو قال: «مالي ملك صدقة في المساكين»، إلا أنهم استحسنوا في قصور ذلك على الأموال الزكاتية؛ لقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، فكان ذلك مقصوراً على أموال الزكاة.

ومما قالوا فيه بذلك للسنة فقولهم فيما سبقه الحَدَثُ: إنه يَبْنِي على صلاته استحساناً، فكان القِياسُ أن يستقبل الصلاة كما لو كان الحدث عمداً؛ لأن كل واحد منهما يمنع فضل الصلاة، فاستحسنوا لقوله ﷺ: «مَنْ قاءَ أَوْ رَعَفَ وهو فِي صَلاتِهِ، فَلْينصَرِفْ ولْيَتَوَضَّأَ، ثُمَّ لْيَبْنِ عَلَى ما مضى من صَلاتِهِ ما لم يتكلم»[3].

ومما قالوا بالإجْماع فقولهم: يَجُوزُ أن يسلم الدراهم والدنانير في

---

(١) في الأصل: أنه.

(٢) في الأصل: فما.

(٣) الحديث أورده ابن ماجه في الإقامة ١٣٧ والدارقطني ١/ ٣٨٥ عَنِ ابنِ جُرَيجٍ، عَن أَبيهِ، قالَ: قالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «مَن قَلَسَ أو قاءَ أو رَعَفَ فَلْيَنصَرِف فَلْيَتَوضَّأ، ولْيُتِمَّ عَلَى صَلاتِهِ». الدارقطني ١/ ٢٨٢ ح ٥٦٧، والبيهقي في «السنن الكبرى» ١/ ٢٢٢ ح ٦٦٩.

الموزونات، وكان القياسُ ألا يجُوز ذلك لوجود الصّفة المضمومة إلى الجنس، وهو الوزن، / استحسنوا[1] فيه الإِجْماع. [٨٢ ط]

ومما قالوا فيه بذلك من جهة الِاسْتِدْلال، فقولهم فيمن حلف ألا يصليَ فافتتح الصلاة، فالقياس يحنث؛ لأن ذلك الجزء يقع عليه اسم للصلاة بدلالة أن من رآه وهو يفتتح الصلاة حسن أن يسميَه مصلياً، إلا أنهم استحسنوا فقالوا: لا يَحْنَث حتى يفعل أكثر أفعال الركعة؛ لأن أقل أَفْعالِها تقع ملغى، فلم يجعلوا له حكماً في باب الْحِنْثِ، ونظائر ذلك أكثر من أن يسع هذا الموضع لحصره.

إنْ قالَ قائِلٌ: ما الفرق بين المستحسَن والمشتهَى، وهلَّا أخذتم إطلاق اسم المشتهَى على ما سميتموه مُسْتَحْسَناً؟

قِيلَ لَهُ: الفرق بينهما أن الشهوة لا تتعلق بالنظر والِاسْتِدْلال. ألا ترى أنها لا تختص بمن كمل عقله، وعرف الأصول وطرق الاجتهاد في إحكام الشريعة دون من ليست هذه صفته. وأما الِاسْتِحْسان فإنه يختص بالنظر والِاسْتِدْلال على حسب ما بَيَّنّاه.

يُبَيِّنُ صِحّةَ ذلك أنه يصح وصف الشيء بأنه مستحسَن عند الله، ولا يَصِحُّ وصفه بأنه مشتهى عند الله، تعالى عن ذلك.

فإن قيل: لا يخلو الِاسْتِحْسان من أن يكون عن حُجّة أو عن غير حُجّة؛ فإن كان عن حُجّة فلا فرق إذاً بينه وبين القِياسِ، وإن كان عن غير حُجّة فهو مردود.

قِيلَ لَهُ: / قد بَيَّنّا أنه قول بحُجّة، وأنه أولى القياسين عندهم، إلا أنهم [٨٢ و]

---

(١) في الأصل: استحسنوا.

استحسنوا[١] ليفصلوا بينه وبين ما لم يكن معدولًا إليه، لكونه أولى ما عدل إليه عنه.

على أنا نقول لمخالفنا: قد قلتَ في كثير من الأحكام: إنه مستحَب، أقلته بحُجّة أو غير حُجّة؟ فإن قلتَه بحُجّة فلا فرق بينه وبين الواجب، وإن قلتَه بغير حُجّة فهو مردود. وكل ما أجاب به عن القول بالاستحباب أجبنا بمثله عن القول بالاسْتِحْسان.

❋ ❋ ❋

(١) تبدو: استحسا.

مسألة: في جواز تخصيص الْعِلَل الشرعية

عندنا يَجُوزُ ذلك، وبه قال مالك رحمه الله(١).

وقال الشافعي رحمه الله: لا يَجُوزُ تخصيص الْعِلَل المَنْصُوص عليها(٢).

ومن أصحابه من قال: لا يَجُوزُ تخصيصها جميعاً، وبه قالت طائفة من أَصْحابِنا(٣).

والدَّلِيلُ على جواز ذلك أن الْعِلَل الشرعية هي أمارات للأحكام، وليست مُوجِبةً لها. ألا ترى أنها كانت موجودةً قبل الشرع غير مُوجِبة الأحكام. فإذا كان كذلك، جاز أن تكون أمارة في حال دون حال، [و] وجب أن يَجُوزَ أيضاً كونها أمارةً في موضع دون موضع.

إنْ قالَ قائِلٌ: إنها بعد وُرُود الشرع، وانقطاع الوحي، قد صارت مُوجِبة الأحكام المعلقة بها؛ كالْعِلَل المُوجِبة لها، فلما لم يَجُزْ تخصيص الْعِلَل الْعَقْلِيّة / [٨٣ ظ] كذلك لا يَجُوزُ تخصيص الْعِلَل الشرعية.

---

(١) وهو مذهب الأحناف العراقيين، وأكثر الحنابلة والمالكية والمتكلمين. «المعتمد» ٢/ ٨٢٢ و«التمهيد» ٤/ ٦٩-٨٧، و«كشف الأسرار» ٤/ ٣٢.

(٢) «الإحكام» ٣/ ٢١٨، و«التبصرة» ٤٦٦.

(٣) قال السرخسي: وزعم بعض أصحابنا أن التخصيص في العلل الشرعية جائز، وأنه غير مخالف لطريق السلف، ولا لمذهب أهل السنة، وذلك خطأ عظيم من قائله؛ فإن مذهب من هو مرضي من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص في العلل الشرعية، ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة، مائل إلى أقاويل المعتزلة في أصولهم. «أصول السرخسي» ٢/ ٢٠٨.

قِيلَ لَهُ: إن الْعِلَل الْعَقْلِيّة لم تصر عللاً بالعقل، فإنما هي علل بنفسها[١]. ألا ترى أنها قد كانت عللاً وإن[٢] لم يكن هناك ذو عقل. وأما الْعِلل الشرعية، فإنها صارت عللاً بالشرع، فلو كانت مُوجِبةً لم يحتج بكونها بهذه الصّفة إلى وُرُود الشرع، فقد صار ما ذكره دلالةً على [أن] الْعِلَل الشرعية مفارقة للعلل[٣] الْعَقْلِيّة في هذا الباب.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن هذه الْعِلَل لما كانت أمارات الأحكام، وجب أن يَجُوز فيها التَّخْصِيص[٤] كما يَجُوزُ في الأسماء لما كانت الأسماء أماراتٍ لما عُلّق بها من الأحكام.

إن قيل: إنما جاز ذلك في الأسماء لأن دلالة التَّخْصِيص تنبئ عن مراد المخاطب، وعن كون المخصوص غير مراد له، وليس كذلك الْعِلّة لأنها لا يَجُوزُ أن تكون عِلّة إذا لم يُرَدْ بها معلولها.

قِيلَ لَهُ: لا فرق بين الْأَمْرين؛ وذلك لأن الموضع الذي خُصت الْعِلّة به لم يكن مراداً بالْعِلّة، فتكون الدلالة المُوجِبة لتخصيص الْعِلّة كأنها مقرونة إلى لفظ التعليل، ويصير ذلك بمنزلة قوله: هذا المعنى علامة للحكم، إلا في موضع كذا. كما أن دلالة تخصيص الْعُمُوم تصير كالمقرون إلى اللَّفْظ، ويصير كأن الله تعالى قال: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة.

[٨٣ و] فإن قيل: لو جاز / تخصيص هذه الْعِلّة لَوَجَبَ أن تحتاج في تَعْلِيق الْحُكْم بها في كل فرع إلى دلالة مبتدأة؛ لأن ما دل في الأَصْل على أنها عِلّة لم يوجب

(١) في الأصل: بانفسها.

(٢) في الأصل: فان.

(٣) في الأصل: العلل.

(٤) في الأصل: تخصيص.

تعْليق الْحُكْم بها حيث ما وُجدت عندكم. فلما لم يُحتج إلى ذلك، فما أنكرتم ألّا يجُوزَ تخصيصُها، وأنها إن اختصت بموضع دون موضع دل ذلك على فسادها في الأَصْل.

يُبيِّنُ ذلك أن الْعلْم المعجز لمّا دلّ على صدق النبيّ ﷺ فيما يؤديه إلينا، كان ذلك دليلاً على صدقه في كل ما يخبر[1] به، ولم يختص ببعض ما يخبر به دون بعض؛ إذ لو كان كذلك، لاحتاج في كل ما يخبر به إلى علم مجدد مبتدأ.

قِيلَ لَهُ: قد بَيَّنّا أن الْعِلّة الشرعية تجري مجرى الاسم في جواز تخصيصها، ولما لم يحتجِ الاسم في تَعْلِيق الْحُكْم به في كل موضع إلى دلالة مبتدأة، بل كان عُمُوم اللَّفْظ مقتضياً للحكم حيثُ ما وُجد حتى يمنع منه مانع، كذلك الْعِلّة. وليست هذه سبيل الأعلام المعجزة؛ لأنها مُوجِبة لكون النّبيِّ ﷺ صادقاً فيما يخبر به عن الله تعالى؛ لأن الله سبحانه وتعالى لا يظهر أعلامه إلا على الصادقين، فجرى ذلك مجرى الْعِلَل الْعَقْلِيّة في كونه موجِباً.

وأما الْعِلَل الشرعية، فهي أمارات الأحكام بمنزلة الأسماء. يُبيِّنُ ذلك أنه يَجُوزُ أن ينص الله تعالى على أن هذا المعنى هو عِلّة الْحُكْم الشرعي في جميع المواضع/ إلا موضع كذا، ولا يَجُوزُ أن ينص على أن الأعلام المعجزة دلالة على صدق النّبِيّ ﷺ في بعض ما يخبر به دون بعض، فقد بان لك الفرق بينهما. [٩٤ ظ]

واحْتَجَّ الْمُخالِفُ بقوله تعالى: ﴿وَلَوْكَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فدلَّ على [أن] ما كان مختلَفاً فيه لا يكون من عند الله. ولما كانت الْعِلّة الْمُخَصّصة مختلفةً لأنها توجب الْحُكْم في موضع دون موضع، وجب أن تكون من عند غير الله، فيبطل.

---

(١) في الأصل: يخبرو.

وَبأَنَّ الْعِلّة لما كانت عَلَماً للحُكم لم يَجُزْ تخصيصها[١] كما لا يَجُوزُ ذلك في الْعِلَل الْعَقْلِيّة.

وَبِأنَّه لو جاز تخصيصُ الْعِلَل لم يوجد في شيء من الْعِلَل مُناقَضة؛ لأن كل من أوجد عِلّة مناقضاً[٢] فيها مع ارتفاع حكمها يمكنه[٣] أن يخصصها، ولا يَلْزَمُهُ النقض[٤] أبداً. وفي اتفاقنا على أن من الْعِلَل الشرعية ما يتوجه عليه النقض[٥] دليل على امتناع جواز تخصيص الْعِلّة[٦].

وَبِأَنَّ ما يثبت من طريق الْعِلْم لا يقع كذلك، ألا ترى أن ما دل على حَدَث الجسم لا يختصُّ ببعض الأجسام دون بعض، وكذلك ما يوجب سوء الظن بخَبَره لا يختص ذلك ببعض المخبر به دون بعض. وإذا كان كذلك، وكانت الْعِلّة الشرعية ثابتة من طريق غالب الظن، وجب ألا تقع مختصةً، كما أن ما يَدُلُّ على حدث الجسم لا يقع مختصّاً.

[١٤/ب] فأما الجواب عن الآية، فهو أنه يتناول القرآن / ، حيث طعن المشركون عليه، ولا يتناول غيره[٧]. على أنّا لو سلمنا عُمُومها على ما ادعاه المُخالِفُ، لم يكن فيها دلالة على الخِلاف؛ وذلك أن الْعِلّة المستنبَطة ليست من عند

---

(١) في الأصل: تخصيصا.

(٢) كلمة غير واضحة، في الأصل ما صورته: ناقضا.

(٣) كلمة غير واضحة.

(٤) في الأصل: ناقصة.

(٥) في الأصل: ناقصة.

(٦) قال أبو الحسين البصري: اعلَم أنَّ نقضَ العِلّةِ أن تُوجَدَ فِي مَوضِعٍ دُونَ حُكمِها. «المعتمد» ٢/ ٨٣٥.

(٧) في الأصل: عبده.

الله تعالى في الحقيقة؛ لأن الله تعالى لم ينصّ عليها، وإنما هي عند القائس[1] والمستدِل. وإن كان طريق القول بها في الجملة ما من عند الله سبحانه؛ كالكتاب والسنة. وأما قياسهم على الْعِلَل الْعَقْلِيّة وهو ما بيّنّاه فمن الْعِلَل الْعَقْلِيّة مُوجِبة لما توجبه، والْعلَل الشرعية ليست بمُوجِبة.

يُبَيِّنُ لك الفصل بينهما، أنه يَجُوزُ أن ينص الله تعالى على أن الْعِلّة الشرعية هي عِلّة الْحُكْم في موضع دون موضع، ولا يَجُوزْ أن ينص أن الْعِلّة الْعَقْلِيّة عِلّة لما توجبه في بعض المواضع دون بعض.

وأما قوله: «إن ذلك يمنع وجود المناقضة» فباطل؛ وذلك لأن لجواز تخصيص الْعِلّة شرائط عندنا، فهي:

- أن يكون مدلولاً على صحتها في الأَصْل فأن لا تكون مدعاة.

- وأن يكون الموضع الذي خصت الْعِلّة فيه من المواضع التي دلت الدلالة على تخصيصها.

ومتى أخل المستدل بشيء من هذه الشرائط، ثم أوجد الْعِلّة بجميع أوصافها مع عدم الْحُكْم، كان ذلك دليلاً على انتقاض الْعِلّة وعلى كون المستدل غير مستوف للأدلة.

وأما قوله: «إن ما ثبت من طريق غالب الظن / لا يقع مختصّاً» فخطأ؛ لأن [١٤ ص] القرآن والسنة المُتَواتِرة يثبتان من طريق الْعِلْم، ومع ذلك جاز وقوع التَّخْصِيص فيهما[2]، على أن جميع [ما] ذكروه موجود في الْعِلّة المَنْصُوص عليها، ومع ذلك فقد جاز تخصيصها عنده، فما نكران أن يَجُوزَ مثله في الْعِلّة المقتضية.

---

(١) في الأصل: القياس.

(٢) في الأصل: فيها.

مسألة: في الْعِلّة إذا لم تتعد موضع الوفاق كيف يكون حكمها[١]؟

عندنا أن وجود هذه الْعِلّة وعدمها سواء.

وعند أَصْحابِ الشّافِعِيِّ أنها تكون عِلّة متعدية.

دليلنا أن الأَصْل المَنْصُوص عليه أو المتفق على حكمه إنما يجب تعليله لغيره لا لنفسه؛ لأنه بالنص والْإِجْماع استغنى عن التعليل. ألا ترى أن الأحكام كلها لو كانت مَنْصُوصاً عليها أو متفقاً على أحكامها لما احتيج إلى القِياسِ جملة. وإذا كان كذلك، وكان التعليل بما لا يتعدى الأَصْل لا يفيد إلا ما أفاد النص أو الْإِجْماع؛ فأن يكون وجوده وعدمه سواء.

فإن قيل: فائدته أن تعلم عِلّة الْحُكْم فيه فيرد[٢] الفرع الذي يحدث في الثاني، وإن لم يكن له فرع في الحال. ويَجُوزُ أن تكون فائدته أن يعلم المعنى الذي أوجب الله تعالى على الْعِلّة التي لأجلها أوجبت الْحُكْم في الأَصْل، وإن لم يأمرنا بِالْقِياسِ عليه.

---

(١) قال الزركشي: وقال الرازي: تسمية العلة في محل النزاع أصلًا أولى من تسميته محل الحكم في محل الوفاق أصلاً؛ لأن التعلق الأول أقوى من الثاني، (قال): وتسمية محل الوفاق بالأصل أولى من تسميته محل الخلاف بالفرع؛ لأنه أصل الأصل، وهذا أصل الفرع، قال: لكنا نساعد الفقهاء على مصطلحهم في تسمية محل الوفاق بالأصل ومحل الخلاف بالفرع. «البحر المحيط» ٧/ ٩٧.

(٢) فى الأصل ما صورته: فرد.

قِيلَ لهُ: لو جاز ذلك لجاز تعليل عدد [الركعات في] الصلوات، و[1] مقادير النُّصُب في الزكوات على ما قاله[2] القرامطة[3] / الملحدة، والمستهزئون [١٠٨/أ] بالشريعة؛ إذ يمكن أن يقال: إن الغرض في ذلك تعليل ما يحدث في الثاني من الفروع، أو إنه يَجُوزُ أن ينص الله تعالى على ذلك، فلا يمتنع أيضاً أن تعليله يجُوزُ وإن لم يكن له فرع يرد إليه، وفي فساد ذلك دليل على بُطْلان هذا القول.

فإن قيل: فيه فائدة أخرى، وهو أن تعلم علّة المصلحة فيه.

قِيلَ لَهُ: عِلّة المَصْلَحةِ هو في المُتَعَدِّيةِ[4] دون الأَصْل المعلل. ألا ترى أنا نقول: إن المكلف لو لم يتعبد بما تعبد به لفسد، وعِلّة الأَصْل إنما تُطلب لتُعلم عِلّة الْحُكْم فيرد الفرع إليه، فقد بانَ أنّ عِلّةَ الْحُكْم غير عِلّة المَصْلَحةِ.

ووجه آخر وهو أنه لو جاز تعليل الأَصْل بعِلّة لا تَتَعَدَّى، لَجازَ تعليله بجميع أوصاف الأَصْل؛ لأنه في ذلك أكبر من أنه لا يتعدى، فيؤدي ذلك إلى أن يكون الشيء عِلّة نفسه، وهذا باطل.

* * *

(١) في الأصل: في.
(٢) في الأصل: ماله.
(٣) القرامطة: حركة باطنية تنتسب إلى شخص اسمه حمدان بن الأشعث ويُلقب بقرمط القرامطة، وترجع مبادئها إلى الإسماعيلية. «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة»، لمحمد بن مالك الحمادي اليماني. ٣٢-٣٨.
(٤) في الأصل: المعتدين.

مسألة: في الْعِلّة التي يوجد الحُكْم بوجودها ويُعْدَمُ بعدمها، كيف القول فيها؟

كان الشيخ أبو بكر الرّازي يقول: إن ذلك مما يَدُلُّ على صِحّةِ الْعِلّة، وبه قال كثير من الْعُلَماء. وكان الشيخ أبو الحسن [الكَرخي] يَأْبَى ذلك[١].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ القول الأول قد دل على اعتبار هذا المعنى حين حرم التفاضل في الجنس الواحد إذا كان مَكيلاً أو موزوناً، وأباح ذلك حين اختلف الجنسان / بقوله: «وإذا اخْتَلَفَ الْجِنْسانِ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، يَداً بِيَدٍ»[٢]، فوجب أن يكون هذا أَصْلاً مطرداً في اعتبار تصحيح الْعِلَل. [٨٦ ظ]

ويَدُلُّ على صِحّةِ ذلك اتفاق الأمة على أن الْعِلّة [في] الرجم زنا المُحصن؛ لأن الْحُكْمَ يوجد بوجوده، ويعدم[٣] بعدمه، وهذا أَصْل مستمر في العقليات، بدلالة أن المعنى الموجب لكون المحل [أسود] وجود السواد فيه لوجود هذا الْحُكْم بوجوده وارتفاعه. فإذا صح ذلك في العقليات مع كونها عللها مُوجِبة، فأولى أن تكون في الشَّرْعِيّات مع أن عللها غير مُوجِبة.

---

(١) قال الجصاص: واعتبار صحة العلة ـ بوجود الحكم بوجودها، وارتفاعه بارتفاعها ـ هو عندي وجه قوي في هذا الباب، وما ينفك أحد من القائسين من استعماله. «الفصول» ٤/ ١٦٢.

(٢) الحديث أخرجه مسلم ٣/ ١٢١١ ح ١٥٨٧، وأبو داود ٣/ ٢٨٤ ح ٣٣٥٠، والترمذي ٣/ ٥٣٧ ح ١٢٤٣، والبيهقي في «السنن الكبرى» للبيهقي ٥/ ٤٥٦ ح ١٠٤٨٣.

(٣) في الأصل: يعذر.

إنْ قالَ قائِلٌ: كيف تصح لكم هذه الطريقة مع قولكم بجواز تخصيص الْعِلَل الشرعية؛ لأنه إذا جاز تخصيصها لم يوجد الْحُكْم بوجودها، ولم يعدم بعدمها؛ لأن الْحُكْم قد يعدم مع وجودها.

قِيلَ لَهُ: قد بَيَّنّا فيما سلف أن الأدلة الشرعية يَجُوزُ فيها التَّخْصِيص كما يَجُوزُ في الْعِلَل الْعَقْلِيَة[1]؛ لأن الْعُمُوم دلالة شرعية، وقد جاز تخصيصه. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون ما ذكرناه دلالة على صِحَّةِ الْعِلّة في كل موضع، إلا أن يمنع منه [مانع] دليل، على أن الشافعي لا يَجُوزُ أن يسأل هذا السؤال؛ لأن عنده أن الْعِلّة في تَحْرِيم الخمر وجود الشِّدّةِ لوجود الْحُكْم بوجودها، / وارتفاعه [٦٦ و] بارتفاعها. وهذه الْعِلّة عنده هي الْمُوجِبة لتكفير مستحل الخمر، وإن كانت الشِّدّةُ توجد في النبيذ ولا توجب تكفير مستحله، فقد بان لك فساد هذا السُّؤالِ.

واحْتَجَّ أبو الحسن بأن[2] هذه الطريقة تؤدي تصحيح علل الْقَائِسِينَ في تَحْرِيم التفاضل في الربا؛ لأن كل واحد منهم يمكنه أن يثبت وجود الْحُكْم بوجود علته، وعدمه بعدمها، ولا خِلاف أن الصحيح في ذلك علة[3] واحدة.

والجواب: أن ذلك إنما يكون دلالة إذا لم يمنع منه مانع، كما أن عُمُوم اللَّفْظ إنما يَدُلُّ على وجود الْحُكْم إذا لم يمنع من عُمُومه مانع. فإذا كان كذلك، وكان في تَحْرِيم التفاضل فعلله[4] أصحابنا بضروب[5] من الترجيح

---

(١) في الأصل: الشرعية.

(٢) في الأصل: فإن.

(٣) كلمة غير واضحة في الأصل.

(٤) في الأصل ما صورته: فلعله.

(٥) في الأصل: ضروب.

منعت أن تكون غيرها من الْعِلَل صحيحاً، ولم يكن ما ذكروه من ذلك دلالة على صِحّةِ عللهم.

فإن قيل: ما أنكرتم من أن يكون الْحُكْمُ لا يوجد بوجود الْعِلّة، ولم يرتفع بعدمها، وإنما وجد عند وجودها، وارتفع عند ارتفاعها، كما يوجد الشيء عند وجود غيره بحسب الاتفاق؟

قِيلَ لَهُ: هذا ضرب من الهذيان، وذلك أن هذا يؤدي إلى بُطْلان الْعِلَل كلها؛ لأن لقائل أن يقول: إن المَحَل ما *يسود عند وجود السواد فيه لا لوجوده*[1]، / [٨٧/ ظ] وإن المحصن يرجم عند وجود الزنا لا لوجوده، وفي فساد ذلك دليل على بُطْلان هذا السُّؤالِ.

* * *

(١) في الأصل: يسود عند وجود السواد فيه لا يوجد فيه.



مسألة: في أن جَرْيَ الْعِلّةِ فِي مَعْلُولاتِها لا يكون دلالةً على صحتها[١]

وعند أَصْحابِ الشّافِعِيّ أن جري الْعِلّة في معلولاتها إذا لم يدافعها أَصْل، ولم تعارضها عِلّة هي أولى منها، دليل على صحتها[٢].

---

(١) قال الجصاص: ومن الناس من يجعل جري العلة في معلولاتها دلالة على صحتها، وإن لم يعضدها دلالة غيره، وهذا قول عندنا ظاهر السقوط، لا يرجع القائل به إلا إلى دعوى عارية من البرهان؛ وذلك لأن مذهبه الذي يعلله بهذا الضرب من التعلل يشتمل على ثلاث دعاوى:

إحداها: دعوى للمذهب الذي يخالفه فيه خصمه.

والثانية: دعواه العلة التي خلاف خصمه إياه فيها كهو في نفس المقالة.

والثالثة: أنه قرن إلى دعواه الثانية دعوى تالية تجعلها حجة لمقالها، لزعمه أنه حين قال: فهذه العلة في هذه المسألة، وقال بها أيضاً في مسألة أخرى، قد خالف خصمه فيها، وهي دعوى ثالثة لا دلالة عليها ليصح المذهب. «الفصول في الأصول» ٤/ ١٦٥-١٦٦.

وذهب الشيرازي وأبو الطيب الطبري وابن السمعاني من الشافعية إلى أن طرد العلة شرط في صحتها، وليس بدليل على صحتها. «البحر المحيط» ٧/ ٣١٠.

(٢) قال: وكان أبو بكر الصيرفي يقول: اختلف أصحابنا في الجريان هل هو دال على صحة العلية أم لا؟ على مذاهب:

أحدها: أنه دال عليها.

والثاني: أنه بانفراده لا يكون علة حتى لا تدفعه الأصول، فإن دفعته لم يكن علة.

وقال غيره: إنه يفيد ظن علية المدار للدائر بشروط ثلاثة. «البحر المحيط» ٧/ ٣١١-٣١٢.

والدَّلِيلُ على فساد ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون العقل أوجب لها أو السَّمْعُ، وقد عدمنا ذلك في كل الموضعين، فكان[١] ما ادَّعوه ليس عليها حُجّة.

يَدُلُّ على ذلك أنه لا يخلو إما أن يُعتبر جريها في فرعه خاصة، أو في فروعه وفي فروع خصمه بحال يريد به فروع خصمه، ولا يَجُوزُ أن يريد به فروعه خاصة؛ لأن جريانها في فروعه بحكمه. ولا يَجُوزُ أن يكون حكمه في فروعه دليلاً على صحتها في أَصْله. كما لا يَجُوزُ أن يكون قوله في فروعه دليلاً على صِحّةِ مذهبه في الموضع الذي سئل عنه، ويصير كأنه قال: الدَّلِيلُ صحة قولي بهذه الْعِلّة في الأَصْل أني قلت بها في موضع آخر، [و] في بُطْلان ذلك دليل على سقوط جريها في معلولاتها.

* * *

(١) كلمة مطموسة في الأصل.

مسألة: في أَنَّ أعم العلتين لا تكون أولى من أخصها عندنا[١]

وعند أَصْحابِ الشّافِعِيّ تكون أولى[٢].

دليلنا أَنَّ طريق كونها[٣]/ أولى العقلُ والسَّمْعُ، ولم نجد في أحد الموضعين [١١٠]

(١) قال الجصاص: ومن أشكال ذلك: ما يقوله بعض أصحاب الشافعي في العلتين إذا أوجبتا حكماً واحداً، وإحداهما أعم من الأخرى: إن أعمهما أولى بالصحة، فيقتصر في تصحيح أعمهما على هذا القول، من غير أن يعضده بدلالة.

وذلك نحو قولهم في علة الأكل: إنها أعم من علة المقتات المدخر؛ لأن كل مقتات مأكول، وليس كل مأكول مقتاتاً، ونحو ما نقوله في علة بعض الطهارة بخروج النجاسة، وعلة من يعتبرها بخروج النجاسة من السبيل فعلتنا أعم، ولا يصح لنا أن نقول: إن علتنا أولى لكونها أعم، من غير أن نقرنها بدلالة، وهو نظير ما قدمناه في إنكار الاحتجاج لصحة العلة بجريها في معلولها؛ وذلك لأن القائل بأعم العلتين إنما اقتصر على الدعوى في زيادة المعلولات التي ادعاها من غير أن يعضدها بدلالة، فقوله ساقط.

بل لو قال قائل: إن أخصهما أولى، جاز له الاحتجاج به على خصمه؛ لاتفاقهما على وجود حكم الأخص، واختلافهما في الأعم، مع عدم الدلالة على ثبوتها، والذي يلزم القائل بالأعم إقامة الدلالة على صحة علته على الشروط التي ادعاها، فإذا صححتها الدلالة، صح حينئذ اعتبار عمومها، ما لم يعرض فيها ما يوجب تخصيص حكمها. «الفصول» ٤/ ١٧٠.

وهو مذهب بعض الشافعية وأبي يعلى الحنبلي. «البرهان» ٢/ ١٢٩١، و«التمهيد» ٤/ ٢٣٣.

(٢) «البرهان» ٢/ ١٢٩١، و«التمهيد» ٤/ ٢٣٣.

وقال الشيرازي - في معرض كلامه حول الترجيح بين العلل -: أن يكون أصل إحداهما عموماً لم يخص، وأصل الأخرى عموماً دخله التَّخصِيص؛ فالمنتزع مما لم يدخله التَّخصِيص أولى؛ لأن ما دخله التخصيص أضعف من حيث إنه مختلف في حقيقته. «شرح اللمع» ٢/ ٩٥٢.

(٣) في الأصل: كونه.

ما يوجب ذلك، فلا يَجُوزُ أن نرجح الأعم على الأخص. ويَدُلُّ عليه أَنَّ أحد العُمُومين إذا اشتمل من المسميات على أكثر مما اشتمل عليه الآخر، لم يكن أولى منه. كذلك أعم العلتين لا تكون أولى من أخصها. على أَنَّهم ناقضوا في ذلك حيث لم يجعلوا الْعِلّة في تَحْرِيم التفاضل في الذهب والفضة الوَزْنَ، وجعلوا الْعِلّة كونهما أثماناً للأشياء، والوزن أعم؛ لأَنَّه يتعدى إلى جميع الموزونات، وكونهما أثماناً يقتصر على المَنْصُوص عليه.

* * *

باب الاجتهاد

مسألة: [في أَنَّ كل مُجْتَهِدٍ مصيب]

كان الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: إن مذهب أَصْحابِنا أَنَّ كل مُجْتَهِدٍ مصيب لما كلف من حكم الله عز وجل، والحق واحد من أقاويل المُجْتَهِدين. قال: ومعنى ذلك أَنَّ الأشبه[1] عند الله سبحانه وتعالى واحد، [إلا أَنَّ] المُجْتَهِد لم يكلَّف إصابته[2]، وهذا هو المحكيُّ عن عيسى بن أبان[3].

وحكى سفيان بن حسان[4] عن لبانة[5] في الاجتهاد أَنَّ أبا حنيفة كان

---

(١) في الأصل: الأشيا.

(٢) قال الجصاص: والذي ثبت عندي من مذاهب أصحابنا ومعنى قولهم: أن كل مجتهد مصيب لما كلف من حكم الله تعالى، وأن مرادهم بقوله: إن الحق عند الله تعالى في واحد من أقاويل المختلفين: أن هناك حقيقة معلومة عند الله تعالى، وكلف المجتهد أن يتحرى موافقتها، وهي أشبه الأصول بالحادثة، ولم يكلف المجتهد إصابتها، وإنما كلف ما في اجتهاده أنه الأشبه. ألا ترى أن محمداً قد قال فيما حكاه الكسائي: إن المجتهد لم يكلف أن يصيب الصواب بعينه. «الفصول في الأصول» ٤/ ٢٩٨.

(٣) عيسى بن أبان، فقيه العراق، تلميذ محمد بن الحسن، وقاضي البصرة. حدث عن إسماعيل بن جعفر، وهشيم، ويحيى بن أبي زائدة. وعنه الحسن بن سلام السواق وغيره. وله تصانيف وذكاء مفرط، وفيه سخاء وجود زائد. توفي: سنة إحدى وعشرين ومئتين. «سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٤٤٠، «أخبار القضاة» لوكيع ٢/ ١٧٠-١٧٢، «الجواهر المضية» ١/ ٤٠١، «الفوائد البهية» ١٥١.

(٤) سفيان بن حسان الهمداني الكوفي (ت: ١٦٧ هـ)، من أصحاب الإمام الباقر عليه السّلام. «رجال الطوسي»: ٢١٣، و«أعيان الشيعة»: ٧/ ٢٦٤.

(٥) لبانة: لم أهتدِ إلى ترجمة له.

يذهب إلى أَنَّ الله تعالى قد أوجب على المُجْتَهِد إصابة الحق عنده، إلا أنَّه أسقط المأثم[١] عنه إذا لم يصبه.

وقال بعض المتكلمين: إنه لا معنى بحيث قولنا: إن هذه الحادثة أشبه بهذا الأَصْل أكثر، من أَنَّ الأولى عند المُجْتَهِد أن يحكم لها بحكم هذا الأَصْل، / [٨٨ ط] فجعل لها الأشبه عند المُجْتَهِد وفي غالب ظنه، ولم يجعل لها أشبه عند الله.

وحُكي عن أبي عبد الله بن زيد الواسطي[٢] أَنَّه قال: لا بد من أن يكون هناك مطلوب هو أشبه الأصول بالحادثة، ولم يكلَّف المُجْتَهِد إصابته، ولا يجب أن يكون ذلك من جميع الحوادث، وإنما يجب ذلك في بعضها تصحيح الاجتهاد، ثم لا يمتنع أن يكون أشبه ببعض الحوادث بالأصول التي يرد إليها مساوياً. وكان يسمى ذلك تقويم ذات الاجتهاد[٣].

فهذه جملة اختلاف القائلين بتصويب كل مُجْتَهِدٍ في إثْباتِ الأشبه.

والدليل على صحة القول الأول: أَنَّ المُجْتَهِد مَأْمُور بطلب الذي تكون الحادثة أشبه به من غيره؛ إذ لا جائز له أن يحكم فيه بحكم الأَصْل الذي بينه وبين الحادثة شبه؛ لأَنَّه لو جاز ذلك لبطل الاجتهاد، وكان لمن ليس من أهل الاجتهاد أن يقيس الحادثة على كل أَصْل يجد بينهما شبهاً، وهذا باطل بِاتِّفاقٍ.

---

(١) في الأصل: المائثم.

(٢) أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي، ذكره ابن النديم فقال: من جلة المتكلمين وكبارهم. أخذ عن أبي علي الجُبائي، وإليه كان ينتمي، وكان في زمانه عليّ الصوت، كثير الأصحاب، وقيل: إنه من متكلمي بغداد، وفيهم بعد، وهو الصحيح. من تصانيفه: كتاب «الإمامة» وكتاب «إعجاز القرآن الكريم» وغيرهما. توفي سنة سبع، وقيل: ست وثلاث مِئة. «الفهرست»: ١٧٢، و«شذرات الذهب في أخبار من ذهب» ٤/ ١٢٣.

(٣) «الفصول في الأصول» ٤/ ٢٩٦.

فإذا ثبت أن على المُجتهِد طلب الأشبه، علمنا أن هناك أشبه في الحقيقة، وهو عند الله تعالى، [و] إذا لم يكن كذلك لم يكن لطلب الأشبه معنى. ألا ترى أن المُجْتَهِد في طلب القِبلة لما كان مَأْموراً بطلب جهة القبلة، كان هناك قبلة في الحقيقة منصوبة، إذ لو لم يكن كذلك، لم يكن لطلبها معنى. وكذلك الحاكم لما كان مَأْموراً بالاجتهاد وطلب عدالة الشاهد، علِمنا أن هناك عدالة / [١٠١ و] مطلوبة؛ إذ لو لم تكن عدالة لم يكن للاجتهاد في طلبها معنى.

إِنْ قالَ قائِلٌ: ما أنكرتم أن يكون الأشبه المطلوب هو ما في غالب ظن المُجْتَهِد أن يحكم به للحادثة، دون أن يكون أشبه عند الله تعالى.

قِيلَ لَهُ: إن ما ذكرته من أدل الأشياء على صِحَةِ ما قلناه، وذلك أن الظن لا بد أن يتعلق بمظنون ثابت[1] على الحقيقة؛ لأن الاجتهاد في طلب ما ليس له حقيقة ثابتة تناقض.

ألا ترى أنه لا يصح أن يقول المُجْتَهِد: إن من غالب ظني أني مصيب للحق، فإذا كان كذلك وكان المُجْتَهِد مَأْموراً بطلب الأشبه، علِمنا أن ذلك الأشبه هو ما عند الله تعالى من حقيقة كون الحادثة أشبه ببعض الأصول.

فإن قيل: لا نسوغ لكم أن تحملوا مسائل الاجتهاد على القبلة وعلى عدالة الشهود؛ لأن الجهة التي يؤديه اجتهاده إليها هي القبلة[2] دون غيرها. ألا ترى أن محمداً [الشيباني] قال في كتاب «التحري»: إنه إذا ترك الجهة التي أداه اجتهاده إليها، [و] صلى إلى غيرها فأصاب القبلة، إن صلاته لا تُجْزِئه؛

---

(١) في الأصل ما صورته: ما بت.

(٢) في الأصل: وهي قليلة.

لأن قبلته كانت[١] ما أداه اجتهاده إليها[٢].

وأما الحاكم فإنه مَأْمُور بالاجتهاد في عدالة الشهود، وإن لم يعلم الله من الشاهد عدالة، فعلى هذا يَلزَمكم أن تُجِيزوا خلوّ الحادثة من وجود الأشبه فيما عند الله.

قِيلَ لَهُ: أما قولك: إن قبلة المُجْتَهِد هي ما في اجتهاده أنها قبلة، فهكذا قولنا / في المُجْتَهِد في حكم الحادثة؛ لأن فرضه ما في اجتهاده أنه الأشبه عند الله تعالى، ولا يَجُوزُ له ترك ما يؤديه اجتهاده إلى أنه الأشبه عند الله، كما لا يَجُوزُ للمصلي ترك الجهة التي في اجتهاده أنها جهة القبلة، ولا فرق إذاً بين الْأَمْرين.

وأما عدالة الشهود فلا يسع لك التعلق بما ذكرت فيها، وذلك أن الحاكم إنما يجتهد في عدالة الشاهد إذا ظن أن فيه عدالة في الحقيقة، وأنت فلا تقول: إن للحادثة أَصْلاً هي أشبه به منها بغيره في الحقيقة، فكيف يصح أن تسأل ما ذكرت في العدالة.

فإن قيل: لو كان للحادثة شبه عند الله لم يخل[٣] أن يكون الله تعالى أمره بإصابته أو لم يأمره بذاك، ولا سبيل للمُجْتَهِدِ إليه. وإذا لم يأمره بذلك، لم يخلُ إذا حكم فأخطأ من أن يكون ما حكم به قد أمره الله تعالى ذكره أو لم يأمره. فإن كان قد أمره به، كان أمراً له بالخطأ، وهذا لا يَجُوزُ. وإن لم يكن قد أمره به، كان ما سأله عنه يمنع أن كل مُجْتَهِدٍ مصيب.

---

(١) في الأصل ما صورته: لـانت.

(٢) في الأصل: إليه.

(٣) في الأصل: يخلف

وإذا كان كذلك، لم يجز أن يكون هناك أشبه عند الله؛ لأنه لا سبيل إلى ذلك إذا لم يُنصب[1] عليه دليل، وإنما هو مأمور بأن يحكم بما في اجتهاده أنه الأشبه عند الله تعالى، ولا يكون ذلك أمراً بالخطأ؛ لأن ذلك الخطأ ليس بقبيح، وإنما هو بمنزلة / خطأ الرامي في الرمي، والمُجتهد في طلب القبلة.

ألا ترى أنه لا جائز لأحد أن يقسم الأقسام التي ذكرتها في المُجْتَهد في طلب القبلة، وفي رمي الكافر إذا لم يصب الكافر وأصاب غيره. وكذلك هذه الأقسام موجودة في حُكْم الحاكم بين المتلاعنين وبين المتداعيين للثوب إذا كان ذلك في أيديهما، وإن كان الله تعالى يعلم الكاذب منهما والمالك منهما، ولم يصح أن يقسم هذه الأقسام كذلك حكم الحادثة.

فإن قيل: لو كان هناك أشبه عند الله تعالى ذكره لم يخلُ من أن يكون ذلك حكم الله في الحادثة ولا يكون حكمه.

فإن قلتم: إنه ليس بحكم الله تعالى فيها، أَدّى ذلك إلى أن يكون من أصابه غير مصيب لحكم الله، وهذا باطل.

وإن قلتم: إنه حكم الله تعالى لم يَجُزْ أن يخلوَ ذلك من أن يدل الله تعالى عليه ولا يَدُلّ عليه، فلما لم يثبت له ولم يدله عليه، علمنا أنه ليس هناك أشبه عند الله تعالى.

قِيلَ لَهُ: إن الأشبه عند الله حكمه على الحادثة على ما يؤديه اجتهاده إليه دون من لا يؤديه اجتهاده إليه. كما أن الكعبة هي قبلة من يقدر على عينها أو يؤديه اجتهاده إليها في الغيبة عنها دون من ليست هذه حاله.

---

(١) في الأصل: يصب.

[٩٠ ط] وقد حُكي عن محمد بن الحسن[١] أنه قال: الصواب عند الله / تعالى ولم يعبر[٢] عليه بالأشبه، واستدل على ذلك بقول النَّبِيّ ﷺ: «إذا اجْتَهَدَ الحاكم فأصاب فَلَهُ أَجْرانِ، وإذا اجْتَهَدَ فأخطأ فَلَهُ أَجْرٌ واحد»[٣]، فلو لم يكن هناك صواب مطلوب يصيبه أحد المُجْتَهِدَيْن ويخطئه الآخرُ لم يكن لهذا الكلام معنى، وهو معتمَد عليه إن شاء الله.

* * *

---

(١) محمد بن الحسن الشيباني.

(٢) كلمة غير واضحة.

(٣) الحديث ورد بلفظ «إذا حكم»، رواه البخاري ٩/ ١٨١ ح ٧٣٥٢، ومسلم ٣/ ١٣٤٢ ح ١٧١٦، وأبو داود ٣/ ٢٩٩ ح ٣٥٧٤، والترمذي ٣/ ٦٠٧ ح ١٣٢٦، والنسائي ٨/ ٢٢٣ ح ٥٣٨١، وابن ماجه ٢/ ٧٧٦ ح ٢٣١٤، وأحمد ١٧٧٤. وبلفظ «إذا اجتَهَدَ الحاكِمُ»؛ «معجم أبي يعلى الموصلي» ١٩٤ ح ٢٢٨، وابن الجارود ٢٤٩ ح ٩٩٦، و«مستخرج ابن أبي عوانة» ٤/ ١٦٨ ح ٦٣٩٧. وورد بلفظ: «إنَّ الوالِيَ إذا اجتَهَدَ»؛ «جامع معمر بن راشد» ١١/ ٣٢٨ ح ٢٠٦٧٤.

مسألة: كل مُجْتَهِدٍ مصيب في أحكام الحوادث

والحق واحد في أقاويلهم عند أصْحابِنا.

فإن أصابه المُجْتَهِد فقد أصاب، وإن أخطأه فهو موضوع عنه، وقد أَدَّى ما كلف؛ لأنه لم يكلف إلا ما أداه إليه اجتهاده[١].

وقال كثير من المتكلمين: إن الحق في جميع أقاويل المُجْتَهِدينَ، وليس عند الله تعالى في[٢] الحادثة حكم إلا ما أداه إليه اجتهاد المُجْتَهِد، على حسب ما حكينا عنه في نفي الأشبه.

وقد حُكي أن مذهب الشافعي أن الحق في واحد من أقاويل المُجْتَهِدين، وقد كُلِّفوا إصابته إلا أنهم إن لم يصيبوا كان الخطأ منهم موضوعاً، وهم مأجورون على قصد الصواب.

وقال الأصم[٣] ....

---

(١) «الفصول» ٤/ ٢٩٨.

(٢) في الأصل: من.

(٣) الأصم: حاتم الأصم بن عنوان بن يوسف البلخي، الزاهد، القدوة، الرباني، أبو عبد الرحمن حاتم بن عنوان بن يوسف. روى عنه عبد الله بن سهل الرازي، وأحمد بن خضرويه البلخي، ومحمد بن فارس البلخي، وأبو عبد الله الخواص، وأبو تراب النخشبي، وحمدان بن ذي النون، وآخرون. واجتمع بالإمام أحمد ببغداد. توفي حاتم الأصم ـ رحمه الله ـ سنة سبع وثلاثين ومئتين. «سير أعلام النبلاء»: ١١/ ٤٨٥-٤٨٧، و«النجوم الزاهرة»: ٢/ ٢٩١.

وابن عُلية[1] وبِشر بن غِيَاث[2] [المِرِّيسِي]: إن لله تعالى على حكم حادثة دليلًا منصوباً، والحادثة لها أَصْل واحد يُقاسُ عليه بعِلّة واحدة، وكُلف القائسون إصابةَ ذلك، فمن أخطأه فهو مخطئ لحكم الله تعالى، إلا أنه مأجورٌ في / اجتهاده، ومعذور في خطئه.

والدَّلِيلُ على صِحّةِ قولنا ما استفاض عن الصحابة من تصويب بعضهم لبعض فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ من أحكام الحوادث، وتركهم النكير والتخطئة لما كان يظهر من خِلاف بعضهم على بعض من أحكام الزنا والفروج والأموال، كمسألة الجد[3] والحرام[4] والمشتركة[5] ونحو ذلك من المسائل التي اشتهر خِلافهم فيها، وتواتر الخبر عنهم بذلك. فلو كان فيما حكموا به من ذلك ما هو خطأ ولم يكن مُجْتَهِد منهم مصيباً، لكان لا يَجُوزُ أن يجمِعوا على ترك إنكاره؛

---

(١) ابن علية: إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي، الإمام، العلامة، الحافظ، الثبت، أبو بشر الأسدي مولاهم، البصري، الكوفي الأصل، المشهور بابن علية، وهي أمه. وُلد سنة عشر ومِئة. سمع أبا بكر محمد بن المنكدر التيمي، وأبا بكر أيوب بن أبي تميمة، ويونس بن عبيد. مات في سنة ثلاث وتسعين ومِئة. «طبقات ابن سعد»: ٧/ ٣٢٥، و«تاريخ خليفة»: ٤٦٦، و«سير أعلام النبلاء»: ٩/ ١٠٧-١١٩.

(٢) في الأصل ما صورته: عباب.

(٣) مسألة الجد هي اختلافهم في نصيب ميراث الجد.

(٤) هو قول الرجل لزوجته: أنتِ علي حرام، واختلافهم في ذلك هل هي يمين مكفرة أو ظهار أو طلاق ثلاث أو طلقة واحدة. ينظر في ذلك: «التمهيد» ٣/ ٣٨٩، و«إعلام الموقعين» ٢/ ١٦٧.

(٥) وهي مسألة في الفرائض، وتسمى كذلك بالحِمارية والحجرية. وهي: ماتت امرأة وتركت زوجها وأمها وإخوتها لأمها، وإخوتها لأبيها وأمها، وسُميت بذلك لأن عمر رضي الله عنه حرم ولد الأبوين، فقال بعضهم: يا أمير المؤمنين: هب أن أبانا كان حماراً، أليست أمنا واحدة؟ «معجم لغة الفقهاء» ١٨٦.

لأنهم حينئذٍ يكونون[1] قد أجمعوا على الخطأ، وهذا لا يَجُوزُ عليهم.

إن قيل: ما أنكرتم أن يكون تركهم الإنكار لما اخْتَلَفُوا فيه لأن خطأ المخطئ من ذلك كان صغيرة، والصغيرة تقع مكفرة؟

قِيلَ لَهُ: هذا خطأ من وجهين:

ـ أحدهما: إنما يخطئ فيه المفتي فلا يكون صغيرة، كإباحة قتل من لا يستحق القتل، وأخذ مال الغير بغير حق فدفعه إلى من لا يستحقه، وإباحة فرج محرم، وما يجري هذا المجرى من الأحكام التي يعظم الخطأ فيها، ويكون المخطئ مقترفاً لكبيرة * مجير كالسبية*[2] عظيمة، لم يَجُزْ أن يجمعوا كلهم على تسويغ ذلك / وترك إنكاره. [٩١ ظ]

ـ والثاني: لو سلمنا الصغيرة غير معذور ولا مأجور، ولا خِلاف في المُجْتَهِد أنه مأجور في اجتهاده معذور على خطئه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون تركهم النكير إنما هو لكون المخطئ منهم متأولاً غير معاند ولا عامد؟

قِيلَ لَهُ: تأويل المخطئ لا يبيح لتسويغه الخطأ، ولا يَجُوزُ ترك التكبير عليه. ألا ترى أن الخوارج ومن يجري مجراهم من مخالفي أهل الحق قد ذهبوا إلى ضرب من التأويل فيما اعتقدوه، ولم يوجب ذلك تسويغهم لما اعتقدوه، بل وجب النكير عليهم وتخطئتهم فيما أظهروه من مذاهبهم، فقد يلزمك سقوط هذا السُّؤالِ.

---

(١) في الأصل: يكونوا.

(٢) ما بين العلامتين غير واضح في الأصل.

ويَدُلُّ على صِحّةِ قولنا أن الصحابة قد أجمعت على إجازة قضايا القضاة، وإن كانت بخِلاف مذاهبهم. ألا ترى أن أبا بكر ولَّى زيد بن ثابت القضاء وكان بخِلافه في الجد[١]، والردة[٢]، وتوريث ذوي الأرحام. وولى عمر أُبَيَّ ابْنَ كَعْبٍ[٣] وشُرَيْحاً[٤] القضاء، وكانا يخالفانه في كثير من مذهبه. وولى علي شريحاً قضاء الكوفة، وابن عباس قضاء البصرة، وكانا يخالفانه / في الجد وفي كثير من المسائل. وقال عكرمة:[٥] بعثني ابن عباس رحمهما الله إِلَى زَيْدِ بْنِ ثابِتٍ أَسْأَلُهُ[٦] عَنْ زَوْجٍ وَأَبَوَيْنِ، فقال: لِلزَّوْجِ النِّصْفُ، وَلِلأُمِّ ثُلُثُ ما بَقِيَ، وَما بَقِيَ فَلِلأَبِ. قال: فرجعت إلى ابن عباس فأخبرته، فقال *عبد الله بن عباس*[٧]: فقل له: أَتَجِدُ فِي كِتابِ اللهِ عز وجل *ثُلُث ما بَقِيَ*[٨] من أعطاها ثلث جميع

[٩١/و]

---

(١) في الأصل: الحد.

كان أبو بكر رضي الله عنه يرى أن الجد أولى بميراث ابنه من إخوته، وكان زيد بن ثابت رضي الله عنه يرى أن الإخوة أولى. «السنن الكبرى» للبيهقي ٦/ ٢٤٧.

(٢) في الأصل: الرد.

(٣) في الأصل: بن أبي كعب.

(٤) سبقت ترجمته ص٣٤٢.

(٥) عكرمة أبو عبد الله القرشي، العلامة، الحافظ، المفسر، أبو عبد الله القرشي، مولاهم، المدني، البربري الأصل. حدث عن ابن عباس، وعائشة، وأبي هريرة، وابن عمر، وعبد الله ابن عمرو، وعقبة بن عامر، وعلي بن أبي طالب، وأبي سعيد الخدري، وعدة. حدث عنه إبراهيم النخعي، والشعبي ـ وماتا قبله ـ وعمرو بن دينار، وأبو الشعثاء جابر بن زيد، وحبيب ابن أبي ثابت. توفي بالمدينة سنة أربع ومئة. «طبقات ابن سعد»: ٥/ ٢٨٧، و«سير أعلام النبلاء»: ٥/ ١٢-٣٤.

(٦) في الأصل ما صورته: نسله.

(٧) في الأصل: ابن عباس عبد الله.

(٨) في الأصل: وما بقي، وما أثبتناه من «الفصول في الأصول».

المال أخطأ. قال: فأتيته[١] فقلت له: فقال لم نخطئ، ولكنه شيء رآه وشيء رأيناه.[٢] فثبت رأيهم أن كل مُجْتهدٍ في أحكام الحوادث مصيب غير مخطئ.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكونوا قد أطلقوا اسم الخطأ في الاجتهاد، وأنكر بعضهم على بعض[٣] ذلك. ألا ترى إلى قول أبي بكر فِي الْكَلالَةِ: «أَقُولُ فِيها بِرَأْيِي، فَإِنْ يَكُنْ صَواباً فمن اللهِ سبحانه وتعالى، وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً فَمِني وَمِنَ الشَّيْطانِ»[٤]؟

وقال ابن مسعود في المتوفَّى عنها زوجها إذا لم يفرض لها صداقاً: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمِنَ الله تعالى ذكرُه، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان»[٥].

ورُوي عن عمر أنه أرسل إلى امرأة، فأفزعها ذلك فأجهضت، فاستشار أصحابه فقالوا: لا شيء عليك؛ إنما أنت مؤدِّب. وكان علي في القوم، قال عمر رضي الله عنه: عزمتُ عليك يا أبا الحسن لتخبرني، فقال: / «إنْ كانَ هَذا جهْدَ رأيهم فَقَدْ أَخْطَؤُوا، وَإِنْ كانُوا هابُوك فَقَدْ غَشُّوك. أرى لك قد ضمِنت الدِّيَةَ»[٦]. فقبِل عمر قوله، فأطلق علي رضي الله عليه اسم المخطئ عليهم، وإن كانوا مُجْتَهِدين. [٩٢ هـ]

---

(١) في الأصل: اسه.

(٢) «المصنف» ١٠/ ٢٥٣ ح ١٩٠٢٠، وابن ابي شيبة ٦/ ٢٤٢ ح ٣١٠٦٣، والدارمي ٤/ ١٨٩٤ ح ٢٩١٢.

(٣) في الأصل: بعضا.

(٤) «معرفة السنن والآثار» ٩/ ١١٣ ح ١٢٥٣٧.

(٥) «أعلام الموقعين» ١/ ٥٧.

(٦) «أعلام الموقعين» ١/ ٢١٤-٢١٥.

وقال عمر في قضية حكم بها: «ما أدري أصبتُ أم أخطأت، ولكني ما ألوي عن الحق»[١]. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «مَنْ شاءَ باهلْتُهُ أنّ الفَرائِضَ لا تَعُولُ»[٢].

وقال: «أَلا يَتَّقِي اللهَ زَيْدٌ؟ يَجْعَلُ الأبَ بِمَنْزِلةِ الابْنِ، وَلا يَجْعَلُ أبا الأب بِمَنْزِلةِ الأب».

وقال ابن مسعود: «مَنْ شاءَ باهَلْتُهُ أَنَّ سُورةَ النِّساءِ الصغرى نَزَلَتْ بَعْدَ سورة النساء الطولى»[٣].

قِيلَ لَهُ: ليس في شيء من هذا مدع فيما ذكرناه من إجماعهم[٤]؛ وذلك أن أبا بكر وابن مسعود رضي الله عنهما لم يأمنا أن يكون هناك شبه من رسول الله ﷺ فيما اجتهدوا فيه أو نص، فيكون حينئذ اجتهادهم خطأ؛ إذ لا جائز

---

(١) «السنن الكبرى» ٦/ ٢٤٥.

(٢) ورد هذا الأثر بلفظ: «الفرائِضُ لا تَعُولُ»، ابن أبي شيبة ٦/ ٢٥٦ح ٣١١٨٩، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٦/ ٤١٤ ح ١٢٤٥٧، وعبد الرزاق ١٠/ ٢٥٩ ح ١٩٠٣٥.

(٣) يعني قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] نزلت بعد قوله تعالى: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

أخرجه أبو داود ٢/ ٢٩٣ ح ٢٣٠٧، والنسائي ٦/ ١٩٧ ح ٣٥٢٢، وابن ماجه ١/ ٦٤٥ ح ٢٠٣٠ بلفظ: «من شاء لاعنته لأُنزلت سورة النساء القُصرى بعد الأربعة أشهر وعشراً». وهو في البخاري (٦/ ٣٠ ح ٤٥٣٢) بلفظ «أتجعلون عليها التَّغليظَ ولا تجعلون بها الرخصة، لنزلت سورة النساء القصرى بعد الطولى ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]». «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» ٢/ ٧٨.

(٤) في الأصل: اجتماعهم.

استعمال القِياسِ مع السنة كما قال عمر رضي الله عنه في الجنين: «كِدْنا نَقْضِي فيه بِرَأْينا، وفيه سُنّةُ رسول الله ﷺ»(١).

يُبَيِّنُ ذلك أنهم كانوا يعرضون رأيهم على الصحابة ليعرفوا هل هناك سنة مأثورة عن رسول الله ﷺ، ولهذا / لما جاءت الجدة إلى أبي بكر رضي الله عنه [٩٢و] تطلب الميراث سأل الناس عن ذلك(٢).

وأما قول علي لعمر * رضي الله عنهما فليس *(٣) فيه أنهم أخطؤوا حكم الله سبحانه وتعالى، ويَحتمل أن يكون المراد أنهم أخطؤوا حقيقة الأشبه الذي كُلفوا إصابته عنده(٤)، وذلك قول عمر: ما أدري أصبتُ أم أخطأت، يريد به إصابة الأشبه المطلوب.

وأما قول ابن عباس في المباهلة، فإنما أراد به تحقيق ما عنده من الاشتهار(٥) وصِحّة الاعتقاد في أنه أصاب الأشبه، فيكون تقديره: من شاء باهلته أن الفرائض لا تعول عندي، وأن الجد أبٌ عندي. ويُبَيِّنُ ذلك أنه لو لم يُحمل على هذا لوجب أن يكون مخالفه(٦) مستحقّاً للذم(٧) وتاركاً للتقوى، ولا خِلاف أن الْأَمْر بخِلافه، فإذاً المراد ما ذكرناه.

---

(١) الأثر سبق تخريجه.
(٢) الأثر سبق تخريجه.
(٣) في الأصل: رضي الله عنهما فيهما فليس.
(٤) في الأصل: عندي.
(٥) في الأصل: الاستصار.
(٦) في الأصل: مخالفته.
(٧) في الأصل: للعز.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن الْحُكْم المتعبَّد به إنما يكون حقاً لما فيه من مصلحة المكلَّف، وما عداه إنما يكون باطلاً لما فيه من المفسدة، ولا جائز أن يخلو[١] الله عز وجل المكلف من الدلالة على ما فيه المصلحة ليفعله، وعلى ما فيه من المفسدة ليتركه[٢]؛ إذ لو جاز ذلك، لجاز بألا يَدُلَّ على ما فيه المصلحة / من أصول الشريعة، وهذا باطل بِاتِّفاقٍ. [٩٣ ظ]

وإذا كان كذلك، فلو كان الحق في واحد من أقاويل المُجْتَهِدين، وكان ما عداه باطلاً، لكان الله تعالى يدله على ذلك بدلالة توصله إلى التمييز [بين] الحق والباطل فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ. ولما لم يدل على ذلك، [دل على أن كل] قول من أقاويلهم صواب، وأن كل مُجْتَهِدٍ منهم مصيب.

[فإن] قال قائل: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى قد دل على الحق فيما اختلفوا فيه، وإنما ذهب عنه بعضهم لغموضه ولطف استدراكه فيخطئ؟

قِيلَ لَهُ: الدَّلِيلُ لا يكون دليلاً إلا إذا أمكن الِاسْتِدْلال[٣] به؛ لَأنَّ ما لا يمكن الِاسْتِدْلال[٤] به فليس بدليل، وجوده وعدمه سواء. ولو كان لله تعالى دليل على حكم الحادثة لكان المُجْتَهِدُ ممكَّناً من الوصول إليه، ولو كان هكذا، لكان لا يُعذر في ترك الِاسْتِدْلال به بالدليل الجلي لما كان ممكناً منه. فلما اتَّفَقُوا على كون المُجْتَهِد معذوراً فيما حكم به وإن أخطأ الحق عند الله، علمنا أنَّه لم يكن هناك دليل على حُكْمِ الحادثة.

---

(١) في الأصل: يخلق.

(٢) كلمة غير واضحة.

(٣) في الأصل: الاستدراك.

(٤) في الأصل: الاستدراك.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٥]، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ﴾ [الأنبياء: ٧٨] إلى قوله: ﴿فَفَهَّمْنَـٰهَا سُلَيْمَـٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]،/ [٩٣ و] وذلك يَقْتَضِي أنه هو المُصِيب دون داود.

وبما رُوي عن النَّبيِّ ﷺ أنه كان إذا بعث جيشاً قال لهم: «إذا حاصَرْتُمْ مدينة وأَرادُوا منكم أَنْ يَنْزِلُوا عَلَى حُكْمِ اللهِ فلا تفعلوا؛ فَإِنَّكُمْ لا تَدْرُونَ ما حُكْمُ اللهِ فِيهِمْ»[١].

وتقولون: «إذ اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فله أجر واحد»[٢]، وبِأَنَّه لو كان كل مُجْتَهِدٍ مصيب لَأَدَّى ذلك إلى إثْباتِ الأقوال[٣] المتضادة؛ لأن أحد المفتين يقول لمن قال لأمرته[٤]: أنت علي حرامٌ: قد[٥] حرمت المرأة وبانت منك. ويقول المفتي[٦] الآخر: إنها امرأتك كما كانت، فيؤدي كونهما مصيبينِ إلى [كون] المرأة الواحدة حراماً حلالاً في وقت واحد، وهذا باطل في أن هذا المذهب يؤدي إلى إثْباتِ التمانع والتهارج؛ لأن الزوج ربما اعتقد أن الطلاق لم يقع على امرأته، والمرأة تعتقد وقوع ذلك

---

(١) عبد الرزاق ٥/ ٢٢٠ ح ٩٤٣١، وابن أبي شيبة ٦/ ٥١١ ح ٣٣٤٠٦ و«المعجم الأوسط» ٢/ ١١٥ ح ١٤٣١، و«السنن الكبرى» ٩/ ١٦٣ ح ١٨١٨٠.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) كلمة غير واضحة.

(٤) في الأصل: امرأته.

(٥) في الأصل: وقد.

(٦) في الأصل: المعنى.

عليها، والمولى يعتقد أن أمته باقية في الرق، والأمة تعتقد أنها حرة، فيتمانعان ويتهارجان، وهذا مستحيل.

والجواب أن هذا ليس فيه[1] دلالة على موضع الخِلاف؛ لأن الأُمةَ سوغت الاختلاف في أحكام الحوادث، ولم يذموا أحداً من المجتهدين، وكيف يتأول الآية التي / فيها التفرق باختلاف المُجْتَهِدين. [٩٤ ظ]

وأما قوله: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، فلم يدل على أنه لم يفهم داود، كما أن قوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ عِلْمًا﴾ [النمل: ١٥] لا يَدُلُّ على أنه نفى الْعِلْم عن[2] غيرهما من الأنبياء. وقد بَيَّنّا أن تخصيص الشيء بالذكر لا يَدُلُّ على نفي ما عداه. على أنه قد رُوي أنهما كانا يحكمان في الحرب بالنص ثم نسخ الله تعالى الْحُكْم في تلك القضية في المستقبل على لسان سليمان عَلَيْهِ السَّلامُ.

وقيل: إن داود لم يصب الأشبه عند الله، وأصاب سليمان ذلك، وكلاهما كانا مصيبينِ، بدليل قوله عَلَيْهِ السَّلامُ: «فلا تُنزِلوهم على حُكْمِ الله»[3]، فإنه يَجُوزُ أن يكون أراد: لا تنزلهم على أن هذا حكم الله، وقد حكمتم به من طريق الاجتهاد؛ لأنهم ربما يدخلون في ذلك على أنه من عند الله قد نص عليه؛ فيكون في ذلك تغريرهم.

وأما قوله: «إذا اجْتَهَدَ الحاكم فأصابَ»[4] فلا دلالة فيه على ما ذكره

---

(١) في الأصل: فيها.

(٢) في الأصل: من.

(٣) الحديث سبق تخريجه.

(٤) الحديث سبق تخريجه.

المُخالِفُ؛ لأنه عَلَيْهِ السَّلامُ إنما أراد به الأشبه المطلوب، إن أصابه كان له أجران، وإن أخطأ الأشبه كان له أجر واحد، وهذا يَدُلُّ على صِحّةِ ما ذكرناه؛ وذلك أن الأجر لا يُستحق على فعل الخطأ والتفريط، فلولا أن المخطئ منهما كان مصيباً لحكم[1] الحادثة على الوجه الذي كُلف، لم يَستحق شيئاً من الأجر. وإنما جُعل للمصيب أجران لزيادة / المشقة في النظر والاِسْتِدْلال [١٤٩/ب] المؤديين[2] إلى إصابة الأشبه، فيستحق بذلك زيادة ثواب. ومتى لم يبالغ هذه المبالغة في الاِسْتِدْلال ويتبع الأصول، فهو أيضاً مصيب ويستحق الثواب على قدر فعله.

ونظير ذلك ما قالوا في المسافر: إنه مباح له الإفطار، فإن صام فهو أفضل. وكذلك المسافر أن يصلي يوم الجمعة الظهر في منزله، فإن أتى الجمعة وصلاها كان أفضل.

وأما قوله: إن هذا المذهب يؤدي إلى إثْباتِ الأحكام المتضادة؛ لأن المُجْتَهِدين إذا أفتى أحدهما بحَظْر الوطء والآخر بإباحته تساوى قولهما عند المستفتي؛ فإنه يكون تخييراً في الأخذ بأي القَوْلَيْنِ شاء، فإذا اختار الأخذ بأحدهما تَعَيَّنَ عليه الْحُكْم الذي اختاره من حَظْر وإباحة، فلا يجتمع الْحَظْر والإباحة في الوطء. ومحل ذلك محل المُكَفِّر عن يمينه، أنه يخير بين الأشياء الثلاثة، فإذا اختار أحدهما تَعَيَّنَ عليه ما اختاره، ولا يكون قبل ذلك قد لزِمه أحدهما بعينه.

وأما المفتي فلا يَجُوزُ له أن يطلق الفتوى للمستفتي، ولكنه يقول: إنك إن

---

(١) في الأصل: يحكم.

(٢) في الأصل: المؤديان.

اخترت قولي كان حكم الله عليك كذا، «فتصوب الفتوى»[١] من كل واحد منهما على هذه الشريطة، ويكون الوطء الذي تتناوله فتوى أحدهما غير الوطء الذي تتناوله فتوى الآخر.

/ إن قيل: فعلى هذا يجب أن يكون قوله لامرأته: أنت عليّ حرام، ويؤدي الطلاق، لا يكون طلاقاً حتى يختار قول من يقول: إنه طلاق. ولو كان كذلك، لكان لا يثبت حُكْمُ الطلاق إلا من حين اختياره، ويلزمنا العد من ذلك الوقت.

قِيلَ لَهُ: إن حُكْمَ هذا القول عندنا يكون مراعى إلى وقت اختياره لفتوى أحد المفتين، فإذا اختار ذلك ثبت حكمه من وقت القول. كما نقول في الجراحة: إن حكمها يكون مراعى، فإن سَرَت إلى النفس، صارت الجناية عليها ثابتة من حين الجراحة، بدلالة أن الجارح لو مات[٢] قبل المجروح لزِمه الجناية، وإن كان في ذلك الوقت ممن لا تصح منه الجناية كذلك.

فإن قيل: يلزمكم على هذا أن تجيزوا أن يبعث الله نبيّين، ويُخيَّر المبعوث إليهم في اختيار قول أيهما شاؤوا، كما خيرتموه في اختيار قول كل واحد من المفتين، ولو جاز ذلك لأدَّى التسويغ مخالفة الأنبياء، وذلك لا يَجُوزُ.

قِيلَ لَهُ: نجيز أن يبعث الله سبحانه ـ نبيّين بذلك[٣]، أحدهما بحَظْر شيء والآخر بإباحته على شرائط:

ـ أن يكون المَأْمُورُ مخيراً في التزام[٤] أي الْحُكْمين شاء، ولا يخير كل

(١) في الأصل: فضرب للفتوى.

(٢) في الأصل: لزمات.

(٣) في الأصل: ذلك.

(٤) في الأصل ما صورته: التراب.

واحد من النَبِيِّينِ بالْحُكْم الذي بعثه على الإطلاق، ولكنه يقول للأمة: إن اخترتم قولي كان ذلك حكم الله عليكم ولزِمكم، وإن شئتم / أن تختاروا قول النَّبِيِّ ﷺ الآخر، فلكم ذلك، فلا يلزمكم حكم قولي. [٥٠٩]

ـ ولا يكون ذلك مخالفةً لأمر واحد منهما؛ *لأنه على الثبات*[1]، وإنما لم يأمر به على الشريطة التي ذكرناها. وهذا لا يستحيل وُرُود العبادة به كسائر ما خُير المكلَّف فيه.

إن قيل: فما تقولون في المُجْتَهِد إذا أَدَّى اجتهاده إلى شيء واستقر[2] عليه رأيه، هل يَلْزَمُهُ ذلك الْحُكْم من غير أن يُلزم نفسه، أو يلزم حتى يلزم نفسه، كالسفر أنه لا يلزم قول أحد المفتين حتى يختاره على ما ذكرتموه؟

قِيلَ لَهُ: قد ذُكر في ذلك وجهان:

ـ أحدهما: لا يَحتاجُ [أن] يُلزِم نفسَه؛ لأنَّ إذا استقر رأيه على ذلك لم يَجُزْ له العدول عنه إلى غيره، فصار ذلك بمنزلة أَنَّ ينص له أَنَّ ذلك الْحُكْم لازم له.

ـ والثاني[3] أَنَّه لا يَلْزَمُهُ ذلك، حتى يُلْزِمَهُ نفسه؛ لأنه يَجُوزُ أن يَعرِض له اجتهادٌ يَصرِفُه عن الْحُكْم الأول، ويَجُوزُ أن يُلْزِمَهُ بعض الأحكام[4] بخِلاف رأيه.

وأما قوله: «إن هذا المَذْهَبَ يَؤَدِّي إلى إثبات[5] التَّمانُعِ والتَّهارُجِ» فباطلٌ؛

---

(١) في الأصل: لأنه لا يأمر به، ثم شطب على: لا يأمر به.

(٢) في الأصل: وسقر.

(٣) كلمة مطموسة.

(٤) في الأصل: أحكام.

(٥) كلمة غير واضحة في الأصل.

ذلك لأنه لا خِلاف فيمن كانت له أَمَةٌ مُعْتَرِفَةٌ له بالرق، وأعتقها بحضرتها، ولم يعلم بِعِتْقِها غيرها، ثم مات الولي، وترك ابناً ولم يعلم الابن بعتق / الأمة، أنّهُ يَجُوزُ له استرقاقها ووَطْؤُها، وعليها أنْ تَمتنِعَ من ذلك، ولا تُمكِّنهُ مِنْ وَطْئِها. ولم يكنْ وُقوعُ التَّنازُع بينهما مانعاً من صِحّةِ الْحُكْم بذلك.

وكذلك إذا التقى رجلان على واحد منهما يغلِب في ظَنِّهِ أَنَّ الآخر يقصد قتله، فإن لكل واحد منهما قتال الآخر على وجه الدفع عن نفسه، وإن كان ذلك مؤدياً إلى التمانع. فلا ينكر أيضاً أن يكون كل واحد من المُجْتَهِدين [مصيباً] في حكمه، وإن[1] كان ذلك مؤدياً إلى التمانع والتهارج.

* * *

(١) في الأصل: فإن.

مسألة: عندنا أَنَّ الحُكْمَ المُوجَبَ بالاجتهاد يكون دِيناً لله[١]

وامتنع قوم من إطلاق هذا الاسم عليه[٢].

دليلنا أَنَّ القائلين بِالْقِياسِ اتَّفَقُوا على أَنَّ الله تعالى قد أوجب على المُجْتَهِد الْحُكْم بما يؤدي إليه اجتهاد[٣] رأيه، متى حَكَمَ بذلك كان حاكماً فيه بأمر الله تعالى، وإذا كان كذلك وجب[٤] أن يحكم بذلك بكونه ديناً لله تعالى، كما يحكم بذلك للحكم الواجب بالنص. ولأَنَّ الاجتهاد تتعلق به إباحة الدماء والفروج والأموال، فلا[٥] يَجُوزُ إباحة ذلك بما ليس لله تعالى.

ولَأَنَّه لا يَجُوزُ له الانصراف / عما يؤديه إليه اجتهاده، ولو لم يكن ذلك [٩٦ و] ديناً لله تعالى لَجاز الانصراف عنه كما يَجُوزُ عن سائر المباحات.

---

(١) «الفصول» ٤/ ٣٧٢.

(٢) قال الجصاص: اختلف أهل العلم فيما يوجبه الاجتهاد من الأحكام، هل يسمى ديناً لله تعالى؟ فقال قائلون: لا يقال: إنه دين لله تعالى؛ لأنه يوجب أن يكون الله تعالى قد شرع لنا أدياناً مختلفة، على حسب اختلاف المجتهدين.
ومن الناس من يطلق أنه دين الله تعالى؛ لأنه لو لم يكن ديناً لله تعالى لكان فيه إحلال الفروج والدماء والأموال بغير دين الله تعالى. قال أبو بكر: والصحيح أنه دين لله تعالى، ومن أبى إطلاق ذلك فإنما خالف في الاسم لا في المعنى. «الفصول» ٤/ ٣٧٢.

(٣) في الأصل: اجتهاده.

(٤) في الأصل: اوجب.

(٥) في الأصل: ولا.

واحْتَجَّ من خالف في ذلك بأَنَّه يؤدي إلى أحكام مُتَضادّةٍ، ولا يَجُوزُ أن يكون ذلك ديناً لله تعالى.

والجواب أَنَّ ذلك لا يمنع أن يكون ديناً لله تعالى، ألا ترى أَنَّ حال المسافر والمقيم والحائض والطاهر مختلفة في باب الصلاة والصوم، ولا يمنَع ذلك من أن يكون ديناً لله تعالى، كذلك هذا.

* * *

مسألة: فيما يكون فيه الحق واحداً مما اخْتَلَفَ فيه المُختلِفون

اختلف فيه الناس من أصول الدين؛ كالتوحيد والتشبيه والتعديل والتجويز وما يجري مجراه، فالحق في واحد منه، وما عداه باطل[١].

وزعم عبد الله بن الحسن العنبري[٢] أَنَّ كل مُجْتَهِدٍ في ذلك مصيب إذا كان من جهة تأويل الكتاب والسنة[٣].

والدَّلِيلُ على فساد هذا القول أَنَّ صفات الله تعالى التي استحقها لنفسه لا يَجُوزُ أن تتغير، وإذا كان كذلك فمن عرفه على صفته واعتقد ذلك، كان عالماً به. ومَنِ اعتقد خِلافه كان جاهلًا به. ولا يَجُوزُ أن يكون الله تعالى / شبيهاً[٤] [٩٧ ظ] للأشياء غير مشبه لها، ولا أن يكون عدلاً في أَفْعالِهِ غير عدل. فإذا كان كذلك، ولم يَجُزْ أن يكون الجهل صواباً لأَنَّه قبيح، والقبيح لا يكون صواباً، فلم يجز أن يكون معتقده مصيباً. وليست هذه سبيل أحكام الحوادث، وأَنَّ كل مُجْتَهِدٍ مصيب فيها؛ لأَنَّا لم نُتعبَّد بها بحال لا يَجُوزُ تغييرها عنها، فجاز أن يكون فرض كل واحد من المُجْتَهِدين ما أداه اجتهاده إليه. كما جاز أن يكون فرض المسافر خِلاف فرض المقيم، وفرض الحائض خِلاف فرض الطاهر.

---

(١) «البرهان» ٢/ ١٣١٧، و«الإحكام» ٤/ ١٥٤.

(٢) هو عبيد الله بن الحسن العنبري البصري، ولي قضاء البصرة، قال فيه ابن حجر: ثقة فقيه، عابوا عليه مسألة تكافؤ الأدلة. «تقريب التقريب»: ١/ ٥٣١، «ميزان الاعتدال»: ٣/ ٥.

(٣) «الفصول» ٤/ ٣٧٥، و«المعتمد» ٢/ ٩٨٨.

(٤) كلمة غير واضحة في الأصل.

يُبَيِّنُ صِحّةَ ذلك أنَّه لا يَجُوزُ وُرُود النص بأَنْ يعتقدَ بعضُ المكلفين أنَّه مشبه للأشياء، وبعضهم أنَّه غير مشبه للأشياء.

واحْتَجَّ من خالف في ذلك أَنَّ اعتقاد ما هذه[1] سبيله لا يكون جهلًا، والخبر عنه لا يكون كذباً؛ لأَنَّه يخبر به ويعتقده على حسب ما يغلب في ظَنّهِ؛ كقوله تعالى: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ قَالَ كَمۡ لَبِثۡتَۖ قَالَ لَبِثۡتُ يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٍۖ﴾ [البقرة: ٢٥٩]. وقد علمنا أَنَّه لم يكن كاذباً؛ لأَنَّه يخبر عما غلب في ظَنّه.

وكقول النَّبِيِّ ﷺ لما سأله ذو اليدين: أقصُرت الصلاة أم نسِيتَ يا رسول الله ﷺ؟ قال: «كل ذلك لم يكن»[2]، وإنما أخبر عن غالب ظَنِّهِ.

وكالمُجْتَهِد في طلب القبلة أَنَّه يَجُوزُ له أن يقول: هذه هي جهة/ [٩١/و] الكعبة، وإن لم تكن تلك[3] كعبة إلا جهة[4] واحدة. وكالمزكِّي يقول: هذا الشاهد عدل، يعني أَنَّه عدْل عنده، وإن كان يَجُوزُ ألا يكون في الشاهد عدالة. وكالمقوم للشيء المستهلك، أَنَّه يخبر بما يغلب في ظَنِّهِ، وإن كان يَجُوزُ أن يكون الشيء أقل مما قومه.

والجواب أَنَّ مَنِ اعتقد شيئاً من صفات الله تعالى على خِلاف ما هو به كان معتقداً للجهل، واعتقاد الجهل قبيح، ولا يَجُوزُ إباحته كما لا يَجُوزُ الْأَمْر به.

وأما قوله: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ﴾ [البقرة: ٢٥٩] فإنه لم يكن له طريق إلى

---

(١) في الأصل: نا هذا.

(٢) الحديث سبق تخريجه.

(٣) في الأصل: لك.

(٤) في الأصل ما صورته: حهده.

معرفة المدة التي أماته الله تعالى فيها، فأخبر عما غلب في ظَنِّهِ. وليست هذه سبيل أصول الدين؛ لأَنَّ الله تعالى قد أقام عليها أدلة توصله إلى الْعِلْم، فلا يُعذر لمن ترك الِاسْتِدْلال بها. ولم يَجُزْ أن يكون من أخطأها مصيباً، [كما] لا يَجُوزُ أن يكون مصيباً إذا أخطأ أدلة التوحيد.

فأما المتحري[1] إلى الكعبة، فالواجب عليه ما أداه اجتهاده أَنَّه عند حصول غالب الظن، وكذلك القول في تعديل الشهود وتقويم المتاعات[2] وتقدير المتع[3] والنفقات، وما يجري مجراها.

وليست هذه حال صفات الله تعالى؛ لأَنَّ للمكلف طريقاً إلى الْعِلْم بها، فلا يَجُوزُ أن يكون / الحق فيها وفيما[4] خالفها. [٩٨ ص]

يُبَيِّنُ ذلك أَنَّ القرآن نبهنا أَنَّ الشيء الواحد لا يَجُوزُ أن يتعلق به علمان[5] متضادان. ألا ترى أَنَّه لا يَجُوزُ أن يعلم زيد شيئاً موجوداً، ويعلم غير ذلك الشيء بعينه في ذلك الوقت معدوماً.

فأما الظن فإنه يَجُوزُ أن يتعلق بالشيء الواحد من اثنين على وجه التضاد؛ ألا ترى أَنَّه يَجُوزُ أن يظن زيد شيئاً من الأشياء موجوداً، ويظن عمرو ذلك الشيء بعينه معدوماً. وإذا كان كذلك، اختلف الْأَمْر في أصول الدين وأحكام الحوادث فيما ذكرنا.

---

(١) في الأصل: المجري.

(٢) في الأصل: الملعات.

(٣) في الأصل: الملعات.

(٤) في الأصل: وفيها.

(٥) في الأصل: علما ان.

مسألة: كان الشيخ أبو بكر الرازي يقول: إن النَّبِيَّ ﷺ كان مُتعبَّداً باجتهاد الرَّأْي في أحكام الشريعة(١)

وإليه ذهب بعض أَصْحابِ الشّافِعِيِّ(٢).

وقال(٣) قوم من المتكلمين: كان يَجُوزُ في العقل أن يُتعبَّد(٤) رسول الله ﷺ بِالْقِياسِ واجتهاد الرَّأْي في أحكام الشرع، إلا أنه لم يُتعبَّد به، ولم يكن في جميع أحكامه ما حكم به من طريق الاجتهاد، بل كان من جهة الوحي(٥).

والدَّلِيلُ على صِحَّةِ القول الأول عُموم(٦) قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، وكان ﷺ من أجلّ ما خُوطب به. وقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، فاقتضى ظاهره جواز الاجتهاد من / النَّبِيِّ [٩٨/و] ﷺ في جميع ما يرِد إليه من أحكام الدين. ولأن الاجتهاد في أحكام الشرع من أعلى منازل الْعُلَماء.

ألا ترى أنه ليس لكل واحد من الْعُلَماء أن يجتهدَ في الأحكام، وإنما ذلك

(١) «الفصول» ٣/ ٢٩٣.

(٢) وإليه ذهب الشيرازي، «التبصرة» ٥٢١.

(٣) في الأصل: وما قال.

(٤) كلمة مطموسة.

(٥) وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم الجبائيين. «الإحكام» ١/ ٢٢٢.

(٦) في الأصل: عمومه.

للخاصة منهم. وإذا كان كذلك، وكان لرسول الله ﷺ الحظ الأوفر من الْعِلْم، وكان في الذروة العليا من ذلك، فلما جاز لغيره من الْعُلماء اجتهاده الرَّأْي في أحكام الشرع، فلأن يَجُوز له عليْه السّلامْ ذلك أولى، ولأنه جاز له الاجتهاد في تدبير الحرب ومكائد العدو، وجب أن يكون اجتهاده في أحكام الحوادث كالأئمة والأمراء.

واحْتَجَّ المُخالِفُ بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤].

وَبِأَنَّه لو جاز له ذلك، لكان يَجُوزُ لغيره أن يخالفه فيه. ألا ترى أن هذه سبيل غيره من المُجْتَهِدين في أحكام الشرع، وَبِأَنَّه لو كان له أن يجتهد لكان له أن يشاور الصحابة كما شاورهم في تدبير الحرب. فلما لم يُنقل أنه شاور في شيء من ذلك، علِمنا أنه لم يحكم فيها من طريق الاجتهاد، وَبِأَنَّه لو حكم في شيء من ذلك من جهة الاجتهاد لنُقل ذلك إلينا، أو نقل عن الصحابة. ولما لم ينقل ذلك، علِمنا أنه لم يحكم فيها من طريق الاجتهاد.

وَبِأَنَّه رُوي أنه توقف في مسائل سئل عنها / لم يكن عنده فيها نص، *ولم يوحَ إليه فيها بشيء*(١)، ولو كان متعبَّداً بِالْقِياسِ لكان لا يتوقف فيما سئل عنه، بل كان *مُجْتَهِداً فيه*(٢). [٩٩/ب]

وَبِأَنَّه مُعرضٌ للوحي، فلا يَجُوزُ له أن يجتهد مع جواز وُرُود الوحي فيه، كما لا يَجُوزُ لنا ذلك إذا وجدنا طريقاً إلى النص.

---

(١) في الأصل: وقال لم يوح إلي فيها شيء.
(٢) في الأصل: مجتهدا يه فيه.

فأما الجواب عن الأول، أن المراد به أنه لا ينطق عن الهوى في القرآن الذي يؤديه عن الله تعالى، وقيل في تأويل قوله: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: ١]: القرآن إذا نزل. على أن ثبوت القِياسِ إنما هو بالوحي، فلا يكون ما حكم به من طريق الاجتهاد قد نطق به عن الهوى.

وأما الجواب عن الثاني، فإنه لم يَجُزْ لغيره مخالفته في الأحكام الشرعية؛ لأنه لا يخطئ فيها، كما لا يَجُوزُ أن يخطئ فيما يؤديه عن الله تعالى. وأما غيره فإنه يَجُوزُ عليه الخطأ، فكذلك جاز مخالفة غيره وإن لم تجز مخالفته.

وأما الجواب عن الثالث، هو أنه لم يشاور النَّبِيُّ ﷺ أصحابه فيما حكم به من طريق الاجتهاد؛ لأنه قاس على ما أُوحي إليه ونص له على حكمه، فلم يحتج إلى مشورة غيره فيه.

وأما قوله: إنه كان يجب أن ينقل إلينا ما حكم به من جهة الاجتهاد، فقد رُوي عنه ما / يَدُلُّ على ذلك؛ ألا ترى إلى قوله لعمر: «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ بماء أكان يفطرك؟» قال لا، قال: «فكذلك القبلة»[١]. وقال للخثعمية: «أَرَأَيْتِ لو كانَ عَلَى أَبِيكِ دَيْنٌ فقضيتِه أكان يُجْزِئ عنه؟» قالت: نعم، قال: «فدَيْنُ الله أحقُّ»[٢]. وهذا قول بِالْقِيَاسِ صريح فيه.

---

(١) الحديث رواه بألفاظ متقاربة أبو داود ٢/ ٣١١ ح ٢٣٨٥، وابن أبي شيبة ٢/ ٣١٥ ح ٩٤٠٦، والبيهقي في «السنن الكبرى» ٤/ ٣٦٨ ح ٨٠١٨.

(٢) الحديث رواه النسائي ٥/ ١١٨ ح ٢٦٣٩، و٨/ ٢٢٧ ح ٥٣٨٩، وابن ماجه ٢/ ٩٧١ ح ٢٩٠٩، والدارمي ٢/ ١١٥٦ ح ١٨٧٧، والطبراني في «الأوسط» ١/ ٣٨ ح ١٠٠، وفي «الكبير» ١/ ٢٥٨ ح ٧٤٨. وابن ماجه في الصوم ٢٢، ٥١، ١٥٤. وعند البخاري ٣/ ١١٨ ح ١٨٥٣، ومسلم ٢/ ٩٧٣ ح ١٣٣٤، والترمذي ٢/ ١٦١ ح ١٨٠٩ بدون لفظ «أرأيت لو كان على أبيك دين».

وأما توقف النَّبيِّ ﷺ في مسائل سُئل عنها، فلا يَدُلُّ على أنه لم يكن متعبَّداً بِالْقِياسِ؛ لأنه يَجُوزُ أن يكون الله تعالى قد نَصَّ له[١] على ما يمكنه القياس عليه، ويَجُوزُ أن يكون الله تعالى قد وقفه على ما سئل عنه من * دون أن ينتظر *[٢] فيه الوحي، ولا يستعمل فيه القياس. وليس كل حكم شرعي يَجُوزُ لنا استعمال القياس فيه؛ ألا ترى أنه لا يَجُوزُ إثْباتُ أصول الشريعة مثل الصلاة ونحوها، ولا إثْباتُ الحدود والكفارات بِالْقِياسِ، ولا يمنع ذلك كوننا[٣] متعبَّدين باستعمال القياس في أحكام الحوادث. كذلك توقُّف النَّبِيُّ ﷺ عن استعمال القياس في أحكام الشَّرْعِيّات.

وأما كونه معرَّضاً للوحي فغير موجب لمنعه من القياس، ألا ترى أن من غاب من علماء الصحابة عن حضرة النَّبِيِّ ﷺ فإنه كان يَجُوزُ له استعمال القياس، وإن كان يَجُوزُ أن ينزل فيه الوحي على نبيه / ﷺ، كذلك لا يمنع أن يحكم النَّبيُّ ﷺ من طريق الاجتهاد، وإن كان معرضاً للوحي. [١٠٠ ظ]

وأما الدَّلِيلُ على أنه يَجُوزُ أن يُتَعَبَّدَ به من جهة العقل، فلأنا قد بَيَّنّا فيما سلف أن هذه الأحكام إنما يحسُن تكليفها لما فيها من المصلحة للمكلَّف، فلما لم يَمتنِع أن تكون المصلحة للنبي ﷺ في أن يُتَعَبَّدَ بِالْقِياسِ في أحكام الشرع، كما يكون ذلك مصلحة لغيره، لم يمتنع أيضاً أن يُتَعَبَّدَ بذلك كما تعبد غيره.

* * *

---

(١) في الأصل: به.

(٢) في الأصل: ذلك أن ينظر.

(٣) في الأصل: كونها.

مسألة: في مذهب أبي الحسن الكَرخي أنه لا يَصِحُّ أن يُوجد قياسان في حادثةٍ واحدةٍ ويعتدلانِ

في كون أحدهما مُوجباً للإباحة، وكون الآخر مُوجباً للحَظْر، ولا بد من وجوب[١] ترجيح أحدهما.

وكان أبو بكر الرّازِي رحمه الله يُجيز ذلك، ويقول: إذا اعتدل القياسان في نفس المُجْتَهِد، أحدهما يوجب الْحَظْر، والآخر الإباحة، فإن المُجْتَهِد يكون مُخَيَّراً في أن يحكم بأيهما شاء، وهذا مَذْهَبُ قوم من المتكلمين[٢].

والدَّلِيلُ على صِحّةِ القول[٣] الأول أنهم قدِ اتَّفَقُوا على أن الْحُكْمين في الحادثة يتبع كونها ببعض الأصول / أشبه منها بغيره، وإن كان منهم من يعتبر الأشبه عند المُجْتَهِد، ومنهم من يعتبر الأشبه عند الله تعالى.

---

(١) في الأصل: وجود.

(٢) «الفصول» ٤/ ٢١٠.

وجاء في «الإحكام»: أَنَّهُ مَهما تَقابَلَ فِي نَظَرِ القائسِ قِياسانِ عَلَى التَّحلِيلِ والتَّحريم مَثلاً: فَكُلُّ واحِدةٍ مِنَ العِلَّتَينِ غيرُ مُوجبةٍ لِحُكمِها لِذاتِها، فَلا يَلزَمُ مِن ذَلِكَ اجتماعُ الحُكمَينِ، وعَلَى هذا إن تَرَجَّحَت إحداهُما عَلَى الأُخرَى كانَ العَمَلُ بها، وإِن تَعارَضا مِن كُلِّ وجهٍ أمكَنَ أن يُقالَ بِالوقفِ إِلَى حِينِ ظُهورِ التَّرجِيحِ، وأَمكَنَ أن يُقالَ بِتَخييرٍ فِي العَمَلِ بِأيِّ القِياسَينِ شاءَ عَلَى ما عُرِفَ مِن مَذهَبِ الشّافِعِيِّ وأحمَدَ بنِ حَنبَلٍ. ٤/ ٢١.

(٣) في الأصل: قول.

ويُبيّنْ ذلك أيضاً أنه إذا صارت ببعض الأصول أشبه منها بغيره، وجب حملها على ما هي أشبه به دون غيره، فلم يجْزْ أن تكون الحادثة بكل واحد[1] من الأصْلين أشبه منها بالآخر، ولا يجُوزْ أن يعتدل القياسان، فلا بد من وجود[2] الرجحان في أحدهما، ولا يشبه هذا اعتدال جهات القبلة؛ لأن حكم التوجه في الأصْل غير مانع، لكون بعض الجهات نصلي إليها من غيرها.

ألا ترى أنه يَجُوزْ له ترك الجهة في بعض الأحوال مع الْعِلْم بأنها جهة الكعبة، وليست هذه حالة القياس؛ لأنه لا يجُوزْ للمُجْتَهِد أن يعدل عن حمل الحادثة على الأَصْل الذي كانت[3] أشبه به منها بغيره على وجه من الوجوه.

فاحتج إلى من ذهب إلى القول الآخر بأنه لا يستحيل في العقل تكافؤ جهات القياس كما قلناه في القبلة. فإذا كان ذلك جائزاً، فإذا وجد وجب أن يكون المُجْتَهِدُ مخيراً في حمل الفرع على أي الأَصْلين شاء، كالمُكفر عن يمينه أنه لما استوت الأشياء الثلاثة في جواز التكفير بأيها شاء، كان له أن يكفر بما شاء.

/ والجواب أنا قد بَيّنّا استحالة تساوي القياس في المعنى المُوجب للحُكم، فأما الأشياء الثلاثة في الكفارة فلا تنافي بينها. ألا ترى أنه يَجُوزُ وُرُود التَّعَبُّد بالجمع بينها، وقد ورد النص في التَّخْيِير وليس كذلك الْحَظْر والإباحة؛ لأنه لا يَجُوزُ وُرُود التَّعَبُّد بالجمع بينهما في شيء واحد، في وقت واحد، على مكلف واحد.

---

(١) في الأصل: أحد.

(٢) في الأصل: وجوده.

(٣) في الأصل: كان.

مسألة: مَذْهَبُ كثير من الْعُلَماء أن من نَفَى حُكماً عقليّاً أو سمعيّاً فعليه الدَّليلُ[١]

وقال قوم: ليس على النافي دليل عقليّاً كان ذلك الْحُكْم أو سمعيّاً[٢].

وقال آخرون: إن كان الْحُكْم عقليّاً فعلى النافي إقامة الدَّلِيلِ، وإن كان شرعيّاً فليس عليه ذلك[٣].

---

(١) وهو مذهب الجصاص والكرخي وجمهور الأصوليين من الفقهاء والمتكلمين. «الفصول» ٣/ ٣٨٥، و«التبصرة» ٥٣٠، و«التمهيد» ٤/ ٢٦٣، والإحكام ٤/ ٢١٩-٢٢٠، و«البحر المحيط» ٨/ ٣٢.

ولقد فصل الآمدي في هذه المسألة بعدما ذكر مختلف المذاهب فقال: والمختار إنما هو التفصيل، وهو أن النافي إما أن يكون نافياً بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظَنّهِ، أو مدعياً للعلم أو الظن بالنفي.

فإن كان الأول: فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله، ولا يلزمه ذلك...

وإن كان الثاني: فلا يخلو إما أن يدعي العلم بنفي ما نفاه ضرورة، أو لا بطريق الضرورة.

فإن كان الأول: فلا دليل عليه أيضاً... وإن ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة فلا يخلو: إما ألا يكون قد حصل له بطريق مفضٍ إليه، أو يكون بطريق مفض إليه، لا جائز أن يقال بالأول؛ لأن حصول علم غير ضروري من غير طريق يفضي إليه محال.

وإن كان الثاني: فلا بد عند الدعوى والمطالبة بدليلها من ذكره وكشفه لينظر فيه، وإلا كان قد كتم علماً نافعاً مست الحاجة إلى إظهاره. «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي ٤/ ٢١٩.

(٢) وهو قول الشيرازي وبعض الشافعية وبعض الظاهرية. «التبصرة» ٥٣٠.

(٣) ينظر تفصيل المسألة في: «البحر المحيط» ٨/ ٣٢-٣٥.

دليلنا أن النافي معتقد لكون ما نفاه منفياً، كما أن المثبت للحكم معتقِد لكون ما أثبته ثابتاً، فإذا كان كذلك، فلْيزمه[١] إقامة الدَّلِيلِ عليه. ولأن ما نفاه لا يخلو إما أن يكون قد نفاه بعلم مكتسب أو علم ضروري أو نفاه بغير علم.

فإن نفاه بغير علم فهو جهل، فلا يكون مذهبنا يناظر عليه، وإذا كان / كذلك، وكانت العلوم الضرورية والمكتسبة لا تخلو من دليل عليها؛ لأنها إن خلت من ذلك لم تكن علماً فخرجت، إلا أن يسقط الدَّلِيلُ على كل من نفى حكماً عقليّاً كان أو سمعيّاً، وهذه الأدلة تنتظم فساد قول القياسيين[٢].

واحْتَجَّ المُخالِفُون بأن من نفى نبوة من قد ادعى النبوة لا يَلْزَمُهُ الدَّلِيلُ، ولم يكن على من نفى أن يكون عالماً بالشيء دليله كذلك، لا ينكر أن يكون على من نفى سائر الأحكام دليل، وإنما يكون الدَّلِيلُ على من أثبتها.

والجواب أن مَن نفى نبوة مَنِ ادعى النبوة فقد دل على ذلك؛ لأنه يقول: لو كنت صادقاً لظهرتْ عليك الأعلام المعجزة التي هي دلالة النبوة، ولما لم يظهر ذلك عليك علمت بُطْلان دعواك. كما أن من نفى كون المحل أسود يقول: لو كان أسود لظهر السواد فيه، [و] لما لم يظهر علمت انتفاءه عنه. فعلى هذه القضية يلزَم كلَّ نافٍ لحكمٍ أن يقيم الدَّلِيلَ عليه.

وقد يُبَيِّنُ بُطْلان قول الطائفة الثالث، هو أن ما نفاه لما كان / حكماً يصح إقامة الدَّلِيلِ عليه، وجب ألا يسقط إقامة الدَّلِيلِ *على من*[٣] نفى حكماً عقليّاً.

---

(١) في الأصل: من يلزمه.

(٢) في الأصل: القياسن.

(٣) في الأصل: عليه فمن.

إن قيل: إن الْحُكْم العقلي قد يثبت في العقل ما يَدُلُّ على * نفي بقائه *[١] إذا كان منفيّاً، كما يثبت في العقل ما يَدُلُّ على ثبوته لو كان ثابتاً[٢]، وليس كذلك الْحُكْم الشرعي؛ لأنه لا مدخل للعقل فيه، وإنما طريق إثباته الشرع، فإذا لم يرد به شرع علم أنه غير ثابت.

قِيلَ لَهُ: قد ناقضت في قولك: إنه لا دليل على النافي؛ لأنه إذا استند إلى ما ذكرت فقد الدلالة الشرعية؛ فقدِ استدل على انتفاء ما نفاه، وهذا ضرب من الدَّلِيلِ.

إن قيل: لما ورد الشرع بكون البينة على المدعي [لكونه] مثبتاً، وسقوطها[٣] عن المنكر لكونه نافياً، علم أن النافي ليس * عليه الدَّلِيلُ *[٤].

قِيلَ لَهُ: إن المنكر لم يخلُ من دليل يَلْزَمُهُ، وهو أثبته من ظهور اليد والتصرف. ألا ترى أنهما لو كانا بالخارجين[٥] لكان على كل واحد منهما إقامة البينة لما لم يكن لأحدهما يد ولا تصرف، وإن كان كل واحد منهما منكراً لدعوى صاحبه، فعلى هذه القاعدة يجب ألا يخلوَ النافي للحكم الشرعي من إقامة دليل على ما نفاه.

* * *

---

(١) في الأصل: نفي (غير واضحة) اتقايه.

(٢) في الأصل ما صورته: ىىنا.

(٣) في الأصل: سقوطه.

(٤) في الأصل: عليه أنه دليل.

(٥) كلمة غير واضحة في الأصل.

مسألة: قد يكون الدَّليلُ على نَفْيِ الحُكْمِ الشَّرْعِي عَدَمَ الدَّليلِ الشَّرعِي / على ثُبوتِهِ

[٥١١أ]

وهذا قول أَصْحابِنا، ومن أَصْحابِنا من يأبى ذلك.

والدَّلِيلُ على صِحّةِ ما قلنا أن الْحُكْم الشرعي إنما يَلزَم المكلَّفَ إذا تعبَّد الله تعالى به، ولا يَجُوزُ أن يَتَعَبَّدَهُ الله تعالى به من غير أن يدله عليه. وإذا كان كذلك وجب أن يكون عدم الدَّلِيلِ على لزومه دلالة على أنه يُتَعَبَّدَ به.

ويُبَيِّنُ صحة ذلك أنه لما لم يَجُزْ أن يبعث الله تعالى رسولاً دون أن يظهر عليه الأعلام المعجزة؛ كان عدم ظهور ذلك على مدعي النبوة دلالةً على انتفاء نبوته.

إن قِيلَ لَهُ: ليس هذا مما ذكرته في شيء، وذلك أنه إنما منعنا ما حكيتَ لأن حكم الْإِجْماع لا يَجُوزُ أن يثبت بعد وقوع الخِلاف، فلم يستنِد المستدِلُّ هناك إلى أَصْل مستقر، وكان يكون له فيه دلالة على حسب ما نستعمله، نحو إذا استصحبنا الحال بأن نعلق الْحُكْم بأَصْل ثابت في الحال مستقر؛ كقولنا في إجازة بيع العقار قبل القبض: إن الله تعالى قد أطلق جواز البيع بلفظ عام بقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فمن رام / حَظْر شيء من هذه الجملة فعليه الدليل، وهذا هو الفرق بين مسألتنا وبين استصحاب الحال.

[١٥٢ص]

* * *

مسألة: في الدلالة على بُطْلان ما أطلقَهُ الشّافعي من قَوْلَيْنِ في حادثةٍ واحدةٍ وأكثر من ذلك وأنه لا يَجُوزُ وُرُود التَّعَبُّد بذلك

والدليل عليه أنَّ المكلَّف إذا لم يكن فيه تَقِيَةٌ ولا خوفٌ فلا يَجُوزُ له أن يطلق لفظاً يَنْبَني عن معنى فاسد، وإنْ[١] لم يكن يرد به ما تقتضيه، [و] لا يَجُوزُ له أنْ يظهر كلمة الكفر، وإنْ[٢] لم يرد بها ما يَقْتَضِيه ظاهرها. كما لا يَجُوزُ له أنْ يعتقد ما ينبني ظاهرها عنه. وإذا كان كذلك، فقدِ اتَّفَقُوا على فساد ما أطلقه الشافعي من القَوْلَيْنِ المتضادين في المسألة الواحدة في الوقت الواحد، وجب أنْ يكون إطلاقه ذلك فاسداً، وإنْ لم يرد به ما يَقْتَضِيه ظاهره على ما ذهب إليه بآخره[٣][٤].

إنْ قيل: وجدنا الله تعالى أطلق في مواضعَ ألفاظاً لَمْ يُرِدْ بها ما يَقْتَضِيه ظاهرها؛ كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، معناه: واسأل أهل القرية، وقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، معناه: فأفطر فعدة من أيام أخر. فيَجُوزُ أيضاً أن يطلق القَوْلَيْنِ/ المتضادين في

---

(١) في الأصل: ولن.

(٢) في الأصل: ولن.

(٣) كلمة غير واضحة.

(٤) ينظر رد الشيرازي على ذلك. «شرح اللمع» ٢/ ١٠٧٥-١٠٨٣.

المسألة الواحدة في الوقت الواحد، ويكون مراده أحدهما أو التَّخْيير بينهما أو التحريض على النظر فيهما.

قيل لَهُ: لأنّ الله تعالى قد دلّت الدّلالةُ على حكمته، وأنّه لا طَعْنَ في قوله، ولا يَضعُ الكلام في غير موضعه، ولا يجْوزُ عليه ما يجُوزُ على المخلوقين من الألغازِ والعبث. وكان قيامُ الدلالة على ذلك من صفاته جارياً مجرى بيانه لمراده، وليس كذلك حال غيره؛ لأنّه يجْوزُ[1] عليهم العبث، ووضع الكلام في غير موضعه، فلا يجْوزْ لأحد أنْ يطلق قولاً لا يَصحُّ ظاهره إلا أنَّ مراده به [غير ذلك].

ويَدُلُّ على بُطْلان قوله أنّ السلف اختلفت في أحكام طريقها الاجتهاد، ولمْ يقل أحدٌ منهم في المسألة الواحدة بقَوْلَيْنِ في الوقت الواحد، وكذلك من بعدهم من فقهاء التابعين وأبنائهم وأتْباعهم إلى يومنا هذا. وإذا كان كذلك، وجب أنْ يكون قولهم في هذا الباب مطَّرحاً؛ لكونه مخالفاً للإجماع.

فإن قيل: كما لم يروَ عنهم إطلاق القَوْلَيْنِ في مسألة واحدة، كذلك لم يروَ عنهم التفريعات التي[2] فرعها أبو حنيفة / وأصحابه، ولم يصنفوا الكتب ولم يروَ عنهم روايتان، ولم يروَ عنهم القول بالِاسْتِحْسان، فيجب ألا يُنكَر على الشافعي ما أطلقه من القَوْلَيْنِ كما لم ينكروا على أبي حنيفة هذه المواضع.

قِيلَ لَهُ: أما التفريعات فقد سنه النَّبيُّ ﷺ ونُقل فِعلُه عن الصحابة. ألا ترى إلى قوله لمعاذ: «بمَ تقضي؟» قال: بكتاب الله، وقال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي، فصوَّبه صلى الله

(١) في الأصل: لا يجوز.
(٢) في الأصل: الذي.

عليه[١] في ذلك. ومعلوم أن ما سأله من قضائه فيه لم يكن قد وجب، وهذا هو التفريع بعينه.

وقال عمر لعبد الرحمَن [بن عوف]: أَرَأَيْتَ لَوْ رَأَيْت رَجُلاً عَلَى فاحِشةٍ، أَكُنْتَ تُقِيمُ عَلَيْهِ الْحَدَّ؟ قال: لا، حتى يشهد معك غيرك[٢]. ومعلوم أن لم يكن قد وقع، وإنما فرع عليه ليختبرَ حاله.

وأما قوله: «إنهم لم يكتبوا الكتب ولم يدونوا» فخطأ أيضاً؛ لأنه قد اشتهر عليهم أنهم كانوا يكتبون الحديث ويدونون الفقه، وكتبوا القرآن في المصاحف، وكان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يكتب حديثه، فأذن / [١٥٣و] رسول الله ﷺ في ذلك.

وأما الاسْتِحْسان فمروي عنهم أيضاً، ألا ترى إلى ما رُوي عن علي رضي الله عنه: «لو كان الدين بِالْقِياسِ لكان باطن الخف أولى من ظاهره، لكني رأيت آثار أصابع رسول الله صلى الله عليه على ظاهر الخف»[٣].

وأما الروايتان عن أبي حنيفة رحمه الله لم يجمع بينهما، وإنما قال قولاً فرُوي عنه، ثم رجع إلى قول آخر فرُوي عنه، فإن عرفنا التاريخ عمِلنا بالثاني[٤]،

---

(١) الحديث سبق تخريجه.

(٢) أخرج البيهقي عَن عِكرِمةَ، أنَّ عُمَرَ بنَ الخَطّابِ رَضِيَ اللهُ عَنهُ قالَ لِعَبدِ الرَّحمَنِ بنِ عَوفٍ: أرَأيتَ لَو رَأيتُ رَجُلاً قَتَلَ أو سَرَقَ أو زَنَى؟ قالَ: أرَى شَهادَتَكَ شَهادةَ رَجُلٍ مِنَ المُسلِمينَ، قالَ: أصَبتَ. «السنن الكبرى» ١٠/ ٢٤٣ ح ٢٠٥٠٦، وعبد الرزاق في «مصنفه» ٨/ ٣٤٠ ح ١٥٤٥٦.

(٣) الأثر سبق تخريجه.

(٤) في الأصل: الثاني.

وإن عدمنا ذلك على الأشبه بقوله. وأما الشافعي رحمه الله فإنه يجمع بين قَوْلَيْنِ متضادين في المسألة الواحدة، وذلك ظاهر البُطْلان.

فإن قيل: قد جعل عمر الْأَمْر شورى[1] بين ستة ولم ينص على واحد، فما أنكرتم مثله في قول الشافعي؟

قِيلَ لَهُ: إن عمر لم يقل: إن الإمام فلان أو فلان كما قال الشافعي في المسألة قَوْلَيْنِ وأكثر من ذلك، فلا يشتبهان.

فإن قيل: هذا كلام في عبارة فلا معنى له، وإنما الاعتبار بالمعاني المعبر عنها.

قِيلَ لَهُ: إذا كان إطلاق مثل هذه العبارة عمن أطلقها تُفْضِي إلى الجهل الذي / ذكرناه، وجب إنكارها عليه كما يجب إنكار المعنى الفاسد. فإن ثبت [١٥٤ ط] بما ذكرنا فساد ما ذهب إليه الشافعي في هذا الباب، لم يكن للاشتغال[2] بما خرجه أصحابه من الوجوه معنى، وإن كانت وجوهاً فاسدة؛ لأنهم إنما اعتمدوا عليه بعد تسويغ إطلاق القَوْلَيْنِ، وزعموا أن مراده بذلك ما ذكره. ونحن فقد أبطلنا أن يَجُوزَ مثل هذا الإطلاق لأحد من الناس، وإنما اعتذر به أصحابه له؛ فقوم قالوا: إنما أراد تحريض أصحابه على النظر والِاسْتِدْلال إلى ترجيح أحد القَوْلَيْنِ على الآخر، وقال بعضهم: إنما أراد به التَّخْيير بين القَوْلَيْنِ؛ لأنه لم يظهر له مَزِية لأحدهما على الآخر وتساويا في القول عنده[3].

(١) في الأصل: سورى.
(٢) في الأصل: الاشتغال.
(٣) في الأصل: عندي.

مسألة: في مذهب أَصْحابِنا أنَّ الأشياءَ التي يقعُ الانتفاعُ ولا ضرَرَ على أحدٍ فيها على الإباحةِ[١]

وقال بعضهم: هي [على] الْحَظْرِ[٢].

وقال آخرون: هي موقوفةٌ على وُرُود الشَّرع بإباحتها أو حَظْرِها[٣].

دليلنا أنه لا يخلو أنْ يكونَ الله خلقها لِيَنتفعَ بها أو لِيَضرَّ بها أو ينتفعَ غيرُه بها.

ولا يَجُوزُ أنْ يكون خلقها لينتفع [بها]؛ لأنه لا تجوزُ عليه المنافع والمصارف.

ولا يَجُوزُ أنْ يكونَ خلقها ليضرَّ بها؛ لأن ذلك قبيح إذا لم يكن / في حال خلقه إياها يستحق العقوبة. [٤٥/ب]

وإذا بطل الوجهان صح الثالث، وهو أنه خلقها لِيَنْتَفِعَ بها عبادهُ.

---

(١) وإليه ذهب أبو حامد الإسفراييني وابن سريج من الشافعية، وأبو الحسن التميمي من الحنابلة، والجبائي وابنه أبو هاشم ومعتزلة البصرة. «التبصرة» ٥٣٢-٥٣٣، و«التمهيد» ٤/ ٢٦٩-٢٧١.

(٢) وهو مذهب ابن أبي هريرة الشافعي ومعتزلة بغداد وأبي حامد وأبي يعلى الفراء والكلوذاني من الحنابلة. «العدة» ٤/ ١٢٤٣، و«التبصرة» ٥٣٢، و«التمهيد» ٤/ ٢٧٠.

(٣) وهو مذهب أبي علي الطبري وأبي بكر الصيرفي والشيرازي والأشاعرة. تُنظر هذه المسألة في «شرح اللمع» ٢/ ٩٧٧، و«التبصرة» ٥٣٣.

إن قيل: ما أنكرتمْ أنْ يكون خلقها ليُعْتَبرَ بها بالنَّظر إليها، والِاسْتِدْلال بخلقها على وحدانية خالقها؟

قِيلَ لَهُ: هذا يؤيد ما قلناه؛ لأن الِاسْتِدْلال بما فيهما من الطعوم لا يَصِحُّ إلا بعد أكلها، فوجب أن يكون مباحاً له أكلها، كما كان مباحاً النظر إليها [و] الِاسْتِدْلال بها؛ [إذ] لو لم يكن كذلك، كان خلو الطعم فيها عبثاً، وهذا لا يَجُوزُ على الله تعالى.

فإن قيل: لا يَجُوزُ أن يخلق[1] الطعم فيها للاستدلال بأكلها؛ لأنه لو كانت كذلك، لكان قد أراد منهم أكلها، ولو كان مريداً لذلك منهم لوجب أن يثيبهم عليه. [و] في اتفاقنا على أنه لا يثيب على الأكل والشرب، ولا يستحق الفاعل بذلك منه مدحاً ولا ذمّاً، دليل على أنه لم يخلق الطعم فيها للاستدلال بالأكل.

قِيلَ لَهُ: إن الله تعالى يثيبهم على الِاسْتِدْلال دون الأكل، ألا ترى أن الله تعالى قد أراد الأكل والشرب من أهل الجنة وإن لم يستحقوا بذلك مدحاً ولا ثواباً، كذلك هذا.

يُبَيِّنُ ذلك / أنه لو أراد الِاسْتِدْلال به على وحدانيته فقط، لما كان يخلق [١٥٥ ظ] الطعم فيها معنى أنها محدثة من حيث لا تنفك من الحوادث، وأن المحدث لا بد له من مُحدث لا يشبه الأشياء، فلما خلق فيها الطعم، علمنا أنه أراد أن ينتفع عباده بأكلها.

دَلِيلٌ آخَرُ: وهو أن الشيء إذا كان مما يُنتفع به ولا يكون في تناوله علينا ولا غيرنا ضرر عاجل ولا آجل، فإن العقل يوجب إباحته مما لم يمنع منه مانع. ألا ترى أنه إذا لم يكن علينا وعلى على غيرنا من ضَرَرٍ عاجلٍ ولا آجل،

(١) في الأصل: خلق.

جاز لنا أن نفعل ذلك. وإذا كان كذلك، كانت هذا الأشياء مما ينتفع بها ولم يكن في تناولها علينا ولا على غيرنا ضرر عاجل ولا آجل، وجب أن يَجُوز لنا الإقدام على تناولها والانتفاع بها.

فإن قيل: لم قلتم: إنه لا ضرر عليكم في ذلك؟

/ قِيلَ لَهُ: أما الضرر الآجل فهو الذي يقضي كون ما يؤدي أنه فَسادٌ في الدِّينِ، وهذا المعنى لا يُعلمُ إلا من جِهةِ السَّمْعِ بأن يدل الله تعالى عليه. فإذا عدمنا الدلالة على ذلك، علمنا أنه ليس في تناول هذه الأشياء[1] ضرر عاجل ولا آجل.

إن قيل: التَّنفس في الهوى لا يؤدي إلى استهلاك[2] الهوى ولا يؤثر فيه، وأما أكلُ الطعام وشرب الشراب فإنهما يؤثران في الطعام والشراب، ويؤديان إلى استهلاكهما على ملك الغير، فلا يَجُوزُ استهلاكها بغير إذنه.

قِيلَ لَهُ: الأكلُ وإن كان يؤدي إلى استهلاك[3] الطعام، فإنما لما [لم] يدخل على مالكه ضرر جرى مجرى ما لا يؤدي إلى الاستهلاك؛ كالتنفس في الهوى ونحو ذلك. على أنه لو وجب الكف عن الأكل والشرب، كان ذلك مؤدياً إلى تلف النفس التي هي ملك لمالك الطعام.

ويُبَيِّنُ ذلك أنه لما لم/ يكن علينا ولا على غيرنا ضرر في النظر في امرأة الغير، والاستظلال بحائط داره، والاستصباح من ناره، كان لنا أن ننتفع بذلك من غير إذنه، فوجب أن يكون كل ما هذه حاله يَجُوزُ على هذه الطريقة.

---

(١) في الأصل: الاشبا.

(٢) في الأصل: استهلاك.

(٣) في الأصل: الاستهلاك.

واحْتَجَّ من قال بالْحَظْر بما ذكرناه على وجه السُّؤالِ، وقد أجبنا عنه.

واحْتَجَّ من قال بالوقف بأن الْحَظْر والإباحة لا يكونان إلا من حاضر ومبيح، فإذا لم يرِد السَّمْعُ بذلك، وجب أن يكون الْأَمْر في ذلك موقوفاً على وُرُود السَّمْعِ بذلك.

والجواب: أن العقل قد دل على إباحة ذلك، كما دل على قبح الظلم والكذب، ونحو ذلك. وهذه مسألة تحتمل زيادات، إلا أنا ذكرنا ما لا بد منه، والزيادة على ذلك متصلة(١) بالكلام ومذكورة في كتب المتكلمين(٢).

نُجز الكتاب بحمد الله وعزته وحسن توفيقه والمعونة عليه.

/ وصلى الله على نبيه وحبيبه وصفوته من خلقه محمد [١٥٦/و]

ﷺ وعلى آله الطيِّبين الطاهرين

وحسبنا الله ونعم الوكيل

وكان الفراغ في أحد عشر من صفر سنة اثني عشر وخمس مِئة

وبالله كفاية

وكتب منصور بن غانم بن محمد بن علي بن الحسن بن علي بن البصري القيسي.

رحمهم الله ورحم من ترحم عليهم وعلى كافة المسلمين، إنه سميع الدعاء.

كَـمْ كِتَـابٍ كَتَبْتُـهُ بِيَـدِي ... سَوْفَ تَبْلَى يَدِي وَيَبْقَى الكِتاب

فَـإِذا مـا قَرَأْتُمُـوهُ فَقُولُـوا ... رَحِـمَ اللهُ مَـنْ بِالتُّـراب

* * *

(١) كلمة مخرومة في الأصل.

(٢) كلمة مخرومة في الأصل.



الفهارس العامة






فهرس الآيات

* * *

فهرس الأحاديث

* * *

فهرس الأحاديث المسماة



فهرس الأعلام

* * *

فهرس المذاهب والفرق

* * *

فهرس المصادر والمراجع

- أبجد العلوم، صديق خان بن حسن القِنَّوجي، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٣ هـ=٢٠٠٢ م.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٦م.
- الإحكام في أصول الأحكام، سيد الدين الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، بيروت - دمشق، المكتب الإسلامي.
- أخبار أبي حنيفة وأصحابه، أبو عبد الله الصَّيْمَري، بيروت، عالم الكتب، ط ٢، ١٤٠٥هـ= ١٩٨٥م.
- أُسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين ابن الأثير، حققه علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ=١٩٩٤ م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية ، ط ١، ١٤١٥ هـ=١٩٩٤م.
- أصول السرخسي، السرخسي، بيروت، دار المعرفة.
- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي ، دمشق، دار الكتبي، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.
- البداية والنهاية، ابن كثير، القاهرة، مطبعة السعادة.
- البرهان في أصول الفقه، الإمام الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، ط٢، ١٤٠٠هـ.
- تاج التراجم في طبقات الحنفية، ابن قطلوبغا، بغداد، مكتبة العاني، ١٩٦٢.
- تاريخ الإسلام، شمس الدين الذهبي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م.
- تاريخ بغداد وذيوله، الخطيب البغدادي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.

- تاريخ دمشق، ابن عساكر، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي ، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ= ١٩٩٥ م.
- التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي ، حققه د. محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٣هـ.
- تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج، ابن الملقن، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م.
- تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، ابن كثير، بيروت، دار ابن حزم، ط ٢، ١٤١٦هـ= ١٩٩٦م.
- تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني ، تحقيق محمد عوامة، دمشق، دار الرشيد، ط ١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
- تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد الدبوسي، تحقيق عدنان العلي، بيروت، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٦ م.
- التمهيد في أصول الفقه، الكلوذاني، تحقيق أبو عشمة و محمد إبراهيم، مكة، دار المدني، ١٤٠٦هـ=١٩٨٥.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ=١٩٨٩م.
- الرسالة، الإمام الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، دار التراث، ط ٢، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه ، الإمام البخاري، حققه محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الـرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٢٧١هـ=١٩٥٢ م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، أبو الوفا القرشي، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧١هـ=١٩٥٢م.
- سنن ابن ماجه، ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت - القاهرة، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي.

- سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا، المكتبة العصرية.

- سنن الترمذي، أبو عيسى الترمذي، تحقيق وتعليق جماعة من العلماء، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥ م.

- سنن الدارمي، الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٢هـ=٢٠٠٠م

- السنن الصغرى للنسائي (السنن)، أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية ، ط ٢، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.

- السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي، حققه محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٢٤هـ= ٢٠٠٣ م.

- سير أعلام النبلاء، للحافظ الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٩ ، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م.

- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، حققه شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٤ هـ=١٩٩٣ م.

- صحيح ابن خزيمة، ابن خزيمة، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي.

- صحيح الإمام مسلم أبي الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، إحياء التراث العربي .

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، حققه محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، ، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، ط ١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.

- الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تحقيق الحلو، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩٠ هـ=١٩٧٠م.

- طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق إحسان عباس الناشر، بيروت، دار الرائد العربي، ط٢ ، ١٩٧٠م.

- العبر في خبر من غبر، شمس الدين الذهبي، تحقيق صلاح الدين المنجد، الكويت، مكتبة حكومة الكويت، ١٩٦٠ - ١٩٦٥م.

- غاية الأمل في علم الجدل، سيف الدين الآمدي، تحقيق عبد الواحد جهداني، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٣٧هـ=٢٠١٦م.
- الفصول في الأصول، أبو بكر الرازي الجصاص ، الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.
- الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق أبي عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي السعودية، ط ٢، ١٤٢١هـ.
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق أبي فراس النعساني، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٤هـ= ١٩٠٧م.
- الفهرست، ابن النديم، بيروت، وضع فهارسه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م.
- القاموس الفقهي، الدكتور سعدي أبو حبيب، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٨هـ= ١٩٨٨م.
- قواطع الأدلة في الأصول، ابن السمعاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ=١٩٩٩م.
- لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.
- لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، بيروت، مؤسسة الأعلمي (دائرة المعارف النظامية - الهند)، ط ٣، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدين الهيثمي، تحرير العراقي وابن حجر. حققه حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.
- المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق طه جابر العلواني، الرياض، مطابع الفرزدق، ١٣٩٩-١٤٠١هـ=١٩٧٩-١٩٨١م.
- المستدرك على الصحيحين، الحاكم، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ=١٩٩٠م.
- المسند، أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرين، إشراف د. عبد الله ابن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م.
- المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتاب العربي.

- المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة، حققه كمال يوسف الحوت، الرياض، دار الرشد، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري المعتزلي، حققه حميد الله - بكير - حنفي، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤ - ١٩٦٦م.
- معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م.
- المعجم الأوسط، أبو القاسم الطبراني، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن ابن إبراهيم الحسيني، القاهرة، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.
- معجم البلدان، ياقوت الحموي، بيروت، دار صادر، ط ٢، ١٩٩٥م.
- المعجم الكبير، أبو القاسم الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط٢.
- معرفة أنواع علوم الحديث، (مقدمة)، ابن الصلاح، تحقيق نور الدين عتر، بيروت - دمشق، دار الفكر - دار الفكر المعاصر، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
- معرفة السنن والآثار، أبو بكر البيهقي، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، كراتشي - دمشق - بيروت - حلب - القاهرة، جامعة الدراسات الإسلامية - دار قتيبة - دار الوعي - دار الوفاء، ، ط١، ١٤١٢هـ=١٩٩١م.
- المقدمة، ابن خلدون، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ابن الجوزي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية ، ط ١، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م.
- المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي ، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، ، بيروت - دمشق، دار الفكر المعاصر، ط ٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت - القاهرة، دار السلاسل - دار الصفوة، ١٤٠٤-١٤٢٧هـ.

- الموطأ، الإمام مالك، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ=١٩٨٥م.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٣ - ١٩٧٢م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات ابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ= ١٩٧٩م.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م.
- الوصول إلى معرفة الأصول، ابن برهان، تحقيق أبو زنيد، الرياض، مكتبة المعارف، ط ١، ١٤٠٣ هـ=١٩٨٣م.
- وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر.

المراجع باللغة الأجنبية

Encyclopédie de l'Islam، 2 édition.
George Makdisi.Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'Hégire).Publications de l'Institut français de Damas، 1963.
Henri Laoust، Les agitations religieuses à Baghdad aux IV' et Ve siècles de l'Hégire.
Islamic Civilisalion، éd.D.H.Richardo، London، Cissier، 1973، p. 155 168 -.



فهرس المحتويات

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

